Din comorile teologiei Părinților Capadocieni

DOXOLOGIA

Din comorile teologiei Părinților Capadocieni

Volumul reunește lucrările primei ediții din seria Simpozioanelor internaționale „Știința teologiei și științele vremii", ediție dedicată „Anului omagial-comemorativ al Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379) și al celorlalți Sfinți Capadocieni", în organizarea Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași în colaborare cu Mitropolia Moldovei și Bucovinei la Iași, în perioada 28-30 octombrie 2009.

© DOXOLOGIA, 2010
ISBN 978-606-8117-41-6

DIN COMORILE TEOLOGIEI PĂRINŢILOR CAPADOCIENI

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfinţitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

Volum îngrijit de Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA
şi Prof. Dr. Nicoleta MELNICIUC PUICĂ

Mitropolia Moldovei şi Bucovinei
Editura DOXOLOGIA
Iaşi, 2010

Cuprins

Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA,
Cuvânt înainte 7

Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA,
Familia creştină şi problemele ei în lumina canoanelor Sfântului Vasile cel Mare – abordare pastorală 11

Pr. Prof. Dr. Ion VICOVAN,
Aspecte filantropice în scrisorile Sfântului Vasile cel Mare 24

Pr. Prof. Dr. Nicolae D. NECULA,
Preoţia şi chipul preotului după Sfântul Grigorie Teologul (330-390) 42

Rev. Ph.D. Petre SEMEN,
Hermeneutics and Exegetics at Old Cappadocia's Saints 59

Pr. Conf. Dr. Marian VÎLCIU,
Omilia *Către tineri* a Sfântului Vasile cel Mare, relevanţa şi actualitatea acestei scrieri pentru tinerii vremurilor noastre 68

Pr. Prof. Dr. Gheorghe PETRARU,
Teologia creaţiei la Părinţii capadocieni şi critica teologică a evoluţionismului şi a conceptului scientist al emergentismului 79

Pr. Prof. Dr. Gheorghe ISTODOR,
Influenţe filosofice pre-creştine şi creştine în gândirea şi opera Sfântului Vasile cel Mare 102

Pr. Prof. Dr. Vasile NECHITA,
Centralitatea lui Hristos, oglindită în tratatul *„Împotriva lui Eunomie"* şi scrisorile Sfântului Vasile cel Mare 119

Pr. Lect. Dr. David PESTROIU,
Aspecte ale teologiei defensive, în opera Sfântului Vasile cel Mare 140

Lucian TURCESCU,
Person, *Prosopon*, and *Hypostasis* in Gregory of Nyssa 159

Rev. Ph.D. Lecturer Ilie MELNICIUC PUICĂ,
Biblical and Moral Values in St. Basil's Homily "*I Will Pull down my Barns*" 171

Pr. Lect. Dr. Adrian DINU,
Îndrumarea duhovnicească astăzi: între iconomie şi acrivie 186

Conf. Univ. Dr. Carmen-Maria BOLOCAN,
Aspecte catehetice în „Marele Cuvânt Catehetic" al Sfântului Grigorie de Nyssa 205

Pr. Lect. Dr. Dan SANDU,
Experienţa cunoaşterii lui Dumnezeu: sistematizări teologice ale Părinţilor Capadocieni 218

Ph.D. Prof. Elena ENE D-VASILESCU,
The Capadocians and the Present Orthodox Church on the Place of Humanity in Creation 233

Prof. Drd. Constantin-Bogdan FEŞTILĂ,
Man, as a Cappadocian Logos 241

Lect. Dr. Stelian ONICA,
Rezonanţe iconografice capadociene 251

Lect. Dr. Merişor G. DOMINTE,
Mesaje vizuale ale comuniunii în vestigii capadociene 258

Marina VRACIU,
Şestodnev, sau despre primul *Hexaemeron* din tradiţia slavă 273

Diac. Drd. Sorin MIHALACHE,
Deschideri ale fizicii recente spre cosmologia patristică răsăriteană 282

Lect. Dr. Ludmila BEJENARU,
Conotaţii religioase ale interacţiunii dintre Sfinţenie şi Genialitate 301

Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel GÂRDAN,
Sfântul Vasile cel Mare şi Sfântul Amfilohie de Iconiu. Schimburi Epistolare 309

Drd. Emilian-Iustinian ROMAN,
Relaţia Biserică – Stat. Legislaţia până în secolul IV 321

Arhid. Drd. Ionuţ-Gabriel NASTASĂ,
Reflecţii despre muzica bisericească la Sfântul Vasile cel Mare 331

Pr. Cristian-Alexandru BARNEA,
Trupul omului în gândirea ascetică a Sf. Vasile cel Mare. Sensuri teologice ale noţiunii de corp 346

Diacon Liviu PETCU,
Învăţătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre întunericul luminos al prezenţei ascunse a lui Dumnezeu. Referire specială la cartea *De vita Moysis* 371

Deac. Ph.D. Cand. Cătălin VATAMANU,
Cultural Influences and Confluences in Cappadocian Education 394

Pr. Drd. Marius PÎJÎN,
Şcoala capadociană ca păstrătoare, continuatoare şi propovăduitoare a adevărului de credinţă prin intermediul textului liturgic 417

Drd. Daniel JUGRIN,
Apophasis şi *Logophasis* la Sf. Grigorie de Nyssa 427

Pr. Drd. Adrian MORŢUN,
Slujitori ai Armatei în corespondenţa Sfântului Vasile cel Mare 443

Cuvânt înainte

Prin Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, adoptată în ședința de lucru din 29 octombrie 2008, și comunicată de Cancelaria Sfântului Sinod prin adresa nr. 7080/04 noiembrie 2008, anul 2009 a fost declarat „Anul omagial-comemorativ al Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379) și al celorlalți Sfinți Capadocieni". Ca urmare a acestei hotărâri, Cancelaria Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, sub îndrumarea și cu aprobarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, a elaborat un proiect de program privind modul în care va fi aplicată această hotărâre, la nivelul întregii Patriarhii.

Conform programului-cadru propus de Comisia teologică, liturgică și didactică și aprobat de Sfântul Sinod, s-a hotărât să se trateze, în prima parte a anului 2009, despre Sfântul Vasile cel Mare și ceilalți Sfinți Capadocieni în conștiința Bisericii Universale și a Bisericii Ortodoxe, iar în a doua parte a anului 2009 să se sublinieze prezența Sfântului Vasile cel Mare și a celorlalți Sfinți Capadocieni în conștiința Bisericii Ortodoxe Române. Același proiect prevede publicarea de albume, publicarea integrală a operei Sfântului Vasile cel Mare, mediatizarea evenimentelor prin intermediul Trustului de presă „Basilica" al Patriarhiei Române, organizarea de expoziții tematice cu prezentare de manuscrise, miniaturi și texte tipărite din opera Sfinților Capadocieni, lansări de carte, conferințe pastoral-misionare organizate la nivel de eparhii și protopopiate, o ședință solemnă a Sfântului Sinod în care să se evalueze modul în care, în eparhiile din cuprinsul Patriarhiei Române, s-au desfășurat activitățile dedicate Părinților Capadocieni în anul comemorativ 2009.

O prezentare detaliată a tuturor activităților desfășurate în întreaga Patriarhie Română, în anul 2009, este cuprinsă în volumul: *2009 – Anul Sfinților Capadocieni în Biserica Ortodoxă Română*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, la Editura Trinitas, București, Centrul de Presă „Basilica", 2009, 377 p. Volumul cuprinde patru părți și reflectă activitățile desfășurate în instituțiile laice și bisericești la nivelul Patriarhiei Române și al eparhiilor din țară și străinătate, în protopopiate și parohii, în școlile de teologie universitare și medii, și în cele laice, în cultură și în mass-media.

Evaluând „modul cum s-au desfășurat manifestările din *Anul Sfinților Capadocieni*, contribuția diferitelor persoane și instituții, precum și receptarea de către întreaga Biserică a impulsului misionar-spiritual mobilizator care vine întotdeauna din contactul cu marile personalități ale vieții duhovnicești" (*vol. cit.*, p. 5), Preafericitul Părinte Patriarh Daniel identifică trei aspecte principale care dau unitate acestui moment omagial din viața Bisericii noastre: I. anul comemorativ-omagial al Sfinților Capadocieni a fost sărbătorit de Biserica Ortodoxă Română „în comuniune panortodoxă și în duhul unității creștine", fapt concretizat prin vizita Preafericitului Părinte Patriarh Daniel la Patriarhia Ecumenică de Constantinopol și în Capadocia, de aducerea moaștelor Sfântului Vasile cel Mare din Grecia și a moaștelor Sfântului Grigorie de Nazianz de la Viena la hramul Catedralei patriarhale, pe 27 octombrie 2009 și Congresul Internațional de Teologie organizat în luna noiembrie la București; II. prin activitățile desfășurate și prin cinstirea împreună a Sfinților Capadocieni eparhiile din țară și din străinătate au „regăsit un simbol de credință al unității ortodoxe și de cultură românească în context european și universal"; III. prin cooperarea între instituțiile administrației centrale și locale bisericești și laice, dar și între instituțiile de învățământ culturale și social-caritative „s-au pus în valoare legătura statornică și profundă dintre Biserică și societate, rolul benefic al spiritualității creștine în viața poporului român" (*vol. cit.*, p. 6).

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, în colaborare cu Mitropolia Moldovei și Bucovinei, inaugurând seria simpozioanelor internaționale cu titlul generic „Știința teologiei și științele vremii" a dedicat prima ediție a acestei serii „Anului omagial-comemorativ al Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379) și al celorlalți Sfinți Capadocieni".

Simpozionul s-a desfășurat la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" în zilele de 28-30 octombrie 2009, și a adunat la un loc specialiști în domeniul teologiei și nu numai, din țară și străinătate, doctoranzi și masteranzi, ale căror comunicări științifice au fost audiate de cadrele didactice ale facultății, de studenți și de alte persoane din universitate, și au fost urmate de discuții și dezbateri care au conferit manifestării științifice un spirit dinamic, constructiv și atractiv.

Pe lângă componenta științifică, Simpozionul de la Iași dedicat Sfinților Capadocieni a avut și o componentă duhovnicească, participanților oferindu-li-se ocazia de a vizita catedrala mitropolitană și mănăstirile din jurul ei și de a se închina la moaștele Sfintei Cuvioase Parascheva, aflate în catedrală, și la cele ale Sfântului Vasile cel Mare, aflate în biserica Mănăstirii Sfinții Trei Ierarhi din Iași.

Temele prezentate în cadrul simpozionului reflectă, întâi de toate, *complexitatea și profunzimea teologiei* Sfinților Capadocieni și în special a Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. Teologia exprimată de Sfinții Capadocieni și, în comuniune cu ei, de Sfinții Părinți ai Răsăritului creștin, nu este una fragmentară și singulară, ci una integrală și în comuniune. Este o teologie aflată la maturitatea afirmării, trăirii și exprimării ei. Ei își întemeiază teologia pe Sfânta Scriptură și o experimentează și o exprimă în comuniune cu Părinții Bisericii. Teologia lor nu este *doar* exegetico-biblică, sau *numai* dogmatică, sau *numai* practică etc., ci este *deodată* biblică, dogmatică, canonico-disciplinară, pastorală, liturgică etc.; este un întreg armonios care exprimă contextualizat viața în Hristos.

În al doilea rând, temele prezentate în cadrul simpozionului *scot în evidență dinamismul intern al teologiei Sfinților Capadocieni*. Exprimată în contexte diferite, ea își păstrează actualitatea și prospețimea oferind răspunsuri la întrebările majore ale timpului nostru. Când teologia contemporană face trimitere la spusele Sfântului Vasile cel Mare sau ale altor Sfinți Părinți nu o face doar cu scopul de a da autoritate unor afirmații, ci și pentru actualitatea conținutului afirmațiilor Sfântului sau Sfinților citați într-un discurs teologic.

În al treilea rând, simpozionul a lăsat să se vadă *diversitatea, dinamismul și realismul teologiei ortodoxe actuale*, receptivă la mulțimea întrebărilor care i se adresează, preocupată să le dea răspuns și ancorată în contextul în care se exprimă.

În cele din urmă, lucrările simpozionului reprezintă *semnul integrării teologiei ortodoxe moldave în comuniunea preocupărilor de cercetare teologică* inițiate, binecuvântate și susținute de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și de centrul bisericesc tutelar, Mitropolia Moldovei și Bucovinei și este, totodată, un pios omagiu adus Sfinților Capadocieni față de care teologia și evlavia poporului român au fost totdeauna atașate.

În numele Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" din Iași, care a avut onoarea să găzduiască această manifestare științifică și bucuria de a fi primul beneficiar al rodirilor ei, doresc să mulțumesc tuturor participanților care, prin temele prezentate, ne-au îmbogățit cu știința teologiei și cu experiența domniilor lor, dorindu-le să aibă bucurii și din această lucrare împlinită împreună cu noi. De asemenea, țin să-mi exprim recunoștință față de Înaltpreasfințitul Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, cu a cărui binecuvântare și susținere s-a desfășurat simpozionul și s-a publicat volumul de față; doresc să felicit pe organizatori, în special pe Doamna Profesor Doctor Nicoleta Melniciuc-Puică și să exprim prețuirea față de Părintele Consilier Constantin Sturzu și față de echipa de lucrători harnici și devotați ai Editurii Doxologia a

Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, înălțând rugăciune ca cititorii, fie ei profesori de teologie sau de religie, doctoranzi, masteranzi, studenți teologi și elevi seminariști, preoți, călugări și călugărițe sau credincioși evlavioși, iubitori de lectură teologico-duhovnicească, toți să aibă bucurii atunci când vor parcurge paginile acestui volum.

Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae"
din Iași

Familia creștină și problemele ei în lumina canoanelor Sfântului Vasile cel Mare – abordare pastorală

Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

a) Preliminarii

La împlinirea a 1630 de ani de la trecerea la cele veșnice a Sfântului Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, Biserica Ortodoxă Română își aduce prinosul ei de cinstire, anul 2009 fiind declarat, prin Hotărârea Sfântului Sinod nr. 7080/04 noiembrie 2008, „An comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare și al tuturor Părinților capadocieni". Într-un volum special, Patriarhia Română prezintă Sinaxarul tuturor sfinților capadocieni cunoscuți și cinstiți în Ortodoxie (*Sinaxarul* 2009)[1], omagiați anul acesta, cel dintâi fiind Sfântul Vasile cel Mare, numărul total al celor prezentați în volum fiind 66. În *Cuvântul înainte* la acest volum, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel subliniază chipul minunat în care darurile lui Dumnezeu au rodit în și prin acești aleși ai Săi: „În ceata sfinților capadocieni prezentați în acest volum strălucesc *corifei* ai Bisericii, *sfinți părinți teologi, mari dascăli ai lumii și ierarhi* ca Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie de Nazianz, *sfinți mărturisitori și mucenici*, precum Sfântul Mare Mucenic Gheorghe, Purtătorul de biruință, Sfântul Mucenic Sava de la Buzău, Sfântul Mucenic Mercurie, sau *sfinți cuvioși și rugători fierbinți*, ca Sfântul Teodosie cel Mare, începătorul vieții de obște, Sfântul Cuvios Sava cel Sfințit și alții. Atributele și epitetele laudative care au fost atașate individual numelor acestor sfinți sunt un indiciu semnificativ al virtuților pe care le-au cultivat. De pildă, Sfântul Vasile cel Mare mai este numit «marele ochi al Bisericii» adică «lumină călăuzitoare». Sfântul Grigorie de Nazianz este numit «tâlcuitor al tainelor dumnezeiești». Priviți împreună, acești minunați sfinți ai pământului Capadociei și ai Bisericii universale ne arată taina Evangheliei lui Hristos

[1] *Sinaxarul sfinților capadocieni*, Editura „Cuvântul Vieții" a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2009, 240 p.

care a rodit într-un popor credincios aceste *raze și chipuri de lumină*, sfințind timpul și formând legături între generații și între popoare"[2].

În ceata sfinților capadocieni, fără îndoială, cel care copleșește timpurile, cu personalitatea și activitatea sa, este Sfântul Vasile. Evocând personalitatea sa complexă, la împlinirea a 1600 de ani de la mutarea în veșnicie, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Iustin Moisescu, sfidând într-un fel cultul personalității promovat și impus de sistemul ateu comunist, spunea la vremea aceea: „Sfântul Vasile cel Mare și-a dobândit numele de «cel mare» încă din vremea vieții sale și așa îl pomenește întreaga creștinătate. Într-adevăr, el a fost fost mare în strădaniile sale pentru propovăduirea și apărarea dreptei credințe; a fost mare în râvna pentru trăirea sa monahală; a fost mare ca «tată al orfanilor și ocrotitor al văduvelor, bogăție pentru săraci și toiag de bătrânețe, învățătură pentru tineri și călugărilor dreptar al faptei bune», cum se spune într-o veche carte bisericească. El a încercat faptele bune ale tuturor sfinților, «blândețea lui Moise, râvna lui Ilie, mărturisirea lui Petru și teologia lui Ioan». Mai presus însă decât oricare altul, Sfântul Vasile și-a închinat viața ajutorării celor în nevoi"[3].

Ceea ce Preafericitul Părinte Patriarh Iustin prezenta, într-o formă concentrată, în prefața volumului omagial editat în 1980[4], s-a reflectat în prezent în bibliografia extrem de bogată întâlnită în literatura teologică românească: lucrări, studii și articole a căror tematică deosebit de variată[5] încearcă să portretizeze în cuvinte această inegalabilă personalitate. Acestora se adaugă colecția

---

[2] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte*, la volumul *Sinaxarul sfinților capadocieni...*, p. 4.

[3] † Iustin Moisescu, *Cuvânt înainte* (la ediția I) în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, ediția a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, în colecția „Studia Basiliana", vol. 1, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 7.

[4] *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.

[5] O prezentare bibliografică generală la: Adrian Marinescu, *Receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România (comentariu și listă bibliografică)*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, ediție îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, colecția „Studia Basiliana", vol. 2, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, pp. 218-236. În prima notă a acestui studiu sunt indicate și alte surse care reflectă bibliografia, cu referire la Sfântul Vasile cel Mare, publicată în teologia românească: Ioana Zmeu, *Sfântul Vasile cel Mare în bibliografia românească*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani...*, pp. 429-454; Pr. Constantin I. Băjău, *Patrologie*, Craiova, 2000, pp. 139-147; Arhim. Varlaam Merticariu, *Spiritualitate și istorie pe teritoriul României în epoca bizantină și post bizantină* (teză de doctorat), partea a II-a, *Izvoare-Interpretări-Bibliografie*, Iași, 2003, pp. 130-167 etc.

Studia Basiliana (vol. III)[6] inaugurată în anul omagial 2009 de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel şi care apare sub sigla Editurii Basilica a Patriarhiei Române.

Portretizările cuprinse în această vastă bibliografie, exprimate în forme şi expresii din cele mai diverse, evidenţiază, la unison, sfinţenia vieţii, hărnicia, generozitatea, spiritul practic, profunzimea teologică şi evlavia curată şi intensă, râvna statornică în apărarea şi propovăduirea credinţei şi grija părintească faţă de cei aflaţi în suferinţă. „El rămâne până astăzi, spune Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, un apărător al dreptei credinţe în Sfânta Treime, un dascăl al vieţii liturgice, al vieţii de familie, al vieţii monahale şi al lucrării filantropice a Bisericii, precum şi un teolog al înţelepciunii divine, exprimată în Scripturi şi în făpturi. (...) în acelaşi timp, un bun predicator şi un bun făptuitor, unind rugăciunea cu înţelepciunea cuvântului şi cu înţelepciunea faptei. Atât Răsăritul cât şi Apusul s-au inspirat din modelul său de a traduce Evanghelia iubirii Mântuitorului Hristos nu în milostenic episodică şi spontană, ci în milostenie sistematică şi constantă, prin *Vasiliada* devenită model pentru opera filantropică a întregului creştinism"[7].

Într-un studiu al său, unul dintre teologii români care a vorbit în chip magistral despre opera şi personalitatea Sfântului Vasile cel Mare, Părintele Profesor Ioan G. Coman îl numeşte pe Arhipăstorul Cezareei Capadociei „una dintre cele mai mari personalităţi creştine şi mondiale", „un teolog şi un ierarh învăţat", „un ales arhipăstor pentru turma lui, pe care o înconjoară cu multă dragoste şi atenţie", „organizator de geniu al monahismului chinovial", „creator, împreună cu Sfântul Grigorie Teologul, al genului literar al filocaliei creştine", înzestrat cu „un puternic duh misionar"[8], expresii care doar în parte, acoperă modul în care Sfântul Vasile şi-a înscris numele în istorie şi în Cartea Vieţii.

Celor desprinse din portretizările- sinteză prezentate mai sus, se adaugă preocuparea statornică a Sfântului Vasile cel Mare pentru păstrarea şi disciplinei în Biserică şi lupta constantă şi hotărâtă impotriva dezordinii şi a păcatelor care măcinau societatea vremii sale şi, mai cu seamă, cea mai importantă

---

[6] Două dintre aceste volume au fost deja menţionate. Al treilea volum poartă titlul: *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani. Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Ecleziastică, Bucureşti-Cernica, 2-3 octombrie 2008*, culese şi publicate de Emilian Popescu şi Mihai Ovidiu Cătoi, col. „Studia Basiliana", vol. 3, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2009.

[7] † Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte*, la vol. *Sfântul Vasile cel Mare..., col. cit.*, vol. 1, p. 5.

[8] Preot Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare. Profil istoric şi spiritual*, în vol. *Sfântul Vasile..., col. cit.*, vol. 1, pp. 51-52.

unitate componentă a societății, familia. Acest din urmă aspect îl vom urmări în studiul de față.

b. Canoanele Sfântului Vasile cel Mare – scurtă prezentare generală

În colecția oficială de canoane, acceptată în toată Ortodoxia, sunt incluse și canoanele a 13 Sfinți Părinți. În realitate aceste „canoane" sunt scrisori și răspunsuri canonice date de Sfinții Părinți respectivi în diferite împrejurări care, în timp, au dobândit statutul de canoane, fiind întărite cu obligativitate generală. Cel dintâi Sfânt Părinte ale cărui epistole și răspunsuri canonice au fost încorporate colecției oficiale de canoane, a fost Sfântul Vasile cel Mare. Ioan Scholasticul, pe când era preot în Antiohia (cca 550), dorind să dea o structură cât mai practică colecției de canoane existentă în acea vreme (o colecție alcătuită în anul 535 de un autor încă necunoscut) a reorganizat cele 360 de titluri ale vechii colecții în 50 de titluri adăugând și 68 de canoane ale Sfântului Vasile cel Mare[9]. Mai târziu, la începutul secolului VII, în prima formă a *Nomocanonului în 14 titluri*, au fost adăugate și celelalte canoane ale Părintelui capadocian, în prezent canoanele aparținând Sfântului Vasile cel Mare, în colecția oficială, fiind 92 la număr, Arhiepiscopul Cezareii Capadociei fiind prezent cu cel mai mare număr de canoane în această colecție. În anul 883, Patriarhul Fotie a realizat a doua redactare a *Nomocanonului în 14 titluri*[10].

Epistolele Sfântului Vasile cel Mare[11] arată implicarea ierarhului capadocian în cele mai diverse situații și împrejurări din viața eparhiei, episcopilor, preoților și credincioșilor păstoriți și din viața societății timpului. El s-a adresat „marilor bărbați de stat – împărați și guvernatori – intervenind pentru înlăturarea sau ușurarea unor greutăți apasătoare asupra Bisericii și a clericilor, asupra multora din cei în nevoi și lipsuri, sau marilor conducători de Biserici – din Răsărit și Apus – ca să mijlocească netezirea raporturilor care provocaseră – sau erau pe cale să provoace – dizidențe, schisme, spre paguba unității Bisericii. (...) sau celor mai mici ca el, episcopi, horepiscopi, preoți, diaconi, staret sau simpli monahi, cu același îndemn calm, dar și cu hotărâre,

---

[9] Iorgu D. Ivan, *Opera canonică a Sfântului Vasile cel Mare și importanța ei pentru viața Bisericii*, în vol. *Sfântul Vasile..., col.cit.*, vol. 1, nota 9, p. 272.

[10] *Ibidem*, nota 10, p. 272.

[11] Sfântul Vasile cel Mare, *Corespondența (Epistole)*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în „Părinți și Scriitori Bisericești", 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

pentru întărirea lor în credinţă, pentru păstrarea lor în disciplină şi pentru ferirea lor de tot ceea ce putea păgubi moralei creştine şi prestigiului Bisericii"[12].

Fragmente din aceste *epistole*, a căror tematică este deosebit de variată, au fost incluse în colecţia oficială de canoane ortodxe, în capitolul *Canoane ale Sfinţilor Părinţi*. Astfel, cele 92 de canoane sunt extrase din opt epistole ale Sfântului Vasile cel Mare, cea mai mare parte a acestor canoane, anume 86, fiind luate din *Epistolele 188, 189, 217 şi 236*, adresate lui Anfilohie de Iconiu care-i solicita Sfântului Vasile cel Mare sfatul cu privire la anumite probleme administrative şi disciplinare. Celelalte canoane sunt luate după cum urmează: canonul 87 din *Epistola 160* adresată lui Diodor din Tars, canonul 88 corespunde *Epistolei 55* adresată unui anume preot Grigorie care, în vârstă fiind, ţinea în casă o femeie tot în vârstă, pentru a-l ajuta, situaţie care însă provoca sminteală, canonul 89 corespunde *Epistolei 54* adresată horepiscopilor săi care hirotoneau preoţi şi diaconi fără să fie nevoie şi fără să aibă aprobarea sa, canonul 90, format din *Epistola 53*, abordează problema simoniei şi este adresată episcopilor săi sufragani, iar canoanele 91 şi 92 sunt luate din lucrarea *Despre Sfântul Duh* în care face precizări privitoare la doctrina Bisericii despre cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi[13].

c. Familia creştină şi păcatele care pun în pericol unitatea şi moralitatea ei, tratate prin prisma canoanelor Sfântului Vasile cel Mare

În studiile de specialitate publicate până în prezent în literatura teologică românească au fost deja abordate unele aspecte canonico-disciplinare conţinute în canoanele Sfântului Vasile cel Mare. Astfel, putem menţiona aici: chestiuni privitoare la Sfânta Tradiţie ca izvor fundamental de credinţă, egal ca importanţă cu Sfânta Scriptură[14], altele se referă la reprimirea în Biserică a schismaticilor şi ereticilor, faţă de care Sfântul Vasile cel Mare manifestă multă îngăduinţă[15], iar altele privesc la atitudinea Bisericii şi slujitorilor ei faţă de autorităţile lumeşti[16]. În alte locuri sunt prezentate şi interpretate prevederile canonice referitoare la femeia creştină[17]. Se fac referiri la fecioare, la femeile căsătorite, la văduve, diaconiţe, monahii şi la celibat.

---

[12] Iorgu D. Ivan, *op. cit., col.cit.*, p. 273.

[13] *Ibidem*, p. 274.

[14] *Ibidem*, pp. 279-282.

[15] *Ibidem*, pp. 282-284.

[16] *Ibidem*, pp. 285-286.

[17] Pr. Vasile Axinia, *Dispoziţii canonice ale Sfântului Vasile cel Mare privind femeia creştină*, în vol. *Sfântul Vasile cel Mare...,col. cit.*, vol. 1, p. 287 şi următoarele.

În studiul de față ne-am propus să scoatem în evidență câteva aspecte legate de situațiile cele mai frecvente și mai complicate întâlnite de preoții slujitori în lucrarea lor liturgică și pastorală, cu referire la familie, situații a căror soluționare o aflăm în canoanele Sfântului Vasile cel Mare.

1. Aspecte privind însuși actul *căsătoriei*. Este binecunoscută preoților slujitori și specialiștilor în domeniul teologiei multitudinea situațiilor întâlnite în pastorația contemporană: căsătoriile mixte, divorțul, căsătoriile de probă, concubinajul, căsătoriile albe, violența în familie, căsătoria clericilor[18] etc., sunt aspecte care scot în evidență complexitatea problemei.

---

[18] ***, *Impedimente la căsătorie*, în „Ortodoxia", XXIV (1972), nr. 2, pp. 295-298; Drd. Marcel Ciucur, *Problema căsătoriilor mixte în lumina documentelor oficiale și propunerile comisiilor interconfesionale în ultimul deceniu*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", LI (1975), nr. 1-2, pp. 61-73; Pr. Prof. Dr. Nicolae V. Dură, *Căsătoriile mixte în lumina învățăturii și practicii canonice ortodoxe*, în „Ortodoxia", XL (1988), nr. 1, pp. 92-112; Idem, *Impedimente la căsătorie în lumina hotărârilor celei de-a doua conferințe panortodoxe presinodale*, în „Mitropolia Banatului", XXXIV (1984), nr. 7-8, pp. 404-416; Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Căsătoriile mixte în lumina învățăturii și practicii ortodoxe*, în „Mitropolia Ardealului", XXXIV (1989), nr. 5; Idem, *Impedimente la căsătorie și cununie*, în „Îndrumător Bisericesc", Cluj, XII (1989), pp. 94-100; Idem, *Încetarea și desfacerea căsătoriei civile și a cununiei religioase sau divorțul în lumina învățăturii creștine*, în „Mitropolia Ardealului", XIX (1974), nr. 10-12, pp. 572-579; Idem, *Rudenia ca piedică (impediment) la căsătorie și cununie*, în „Studii Teologice", XLIV (1992), nr. 1-2; Prof. Dr. Iorgu Ivan, *Noi propuneri pentru ușurarea încheierii căsătoriilor mixte între Anglicani și Romano-Catolici*, în „Glasul Bisericii", XXXVI (1977), nr. 7-9, pp. 690-694; Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Săvârșim slujba cununiei soților divorțați și recăsătoriți?*, în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 1, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 216-219; Idem, *Sunt necesare cunoașterea și respectarea gradelor de rudenie la încheierea căsătoriei și la oficierea Tainei Cununiei?*, în *Tradiției...*, vol. 2, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, pp. 313-318; Idem, *Este îngăduit să se oficieze slujba Cununiei unui creștin ortodox cu un neortodox sau necreștin?*, în *vol. cit.*, pp. 319-324; Idem, *Ce este căsătoria albă și dacă este îngăduită de Biserică?*, în *vol. cit.*, pp. 352-357; Idem, *Este de conceput o slujbă de binecuvântare a legăturii homosexualilor în Biserica Ortodoxă?*, în *vol. cit.*, pp. 358-366; Idem, *Ce este divorțul religios și ce importanță are el în administrarea Tainei Cununiei?*, în *Tradiție...*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 217-223; Idem, *Care sunt implicațiile pastorale și ecumenice ale căsătoriilor mixte?*, în *vol. cit.*, pp. 224-232; Drd. Jan Rusin, *Starea civilă a preoților și diaconilor după sfintele canoane*, în „Studii Teologice", XXV (1973), nr. 5-6, pp. 387-398; Pr. Viorel Sava, *A doua nuntă – precizări liturgice și canonice*, în vol. *În Biserica Slavei Tale*, vol. I, Editura Erota, Iași, 2003, pp. 214-223; Idem, *Taina Nunții – aspecte liturgice, duhovnicești și pastoral-misionare*, în „Teologie și Viață", IV (1994), nr. 11-12, pp. 44-51; Idem, *Taina Căsătoriei și tradiția romano-catolică – privire specială asupra reformei liturgice a Conciliului II Vatican*, în vol. *Sfintele Taine în tradiția liturgică romano-catolică – prezentare și evaluare din perspectivă ortodoxă*, Editura Performantica, Iași, 2007, pp. 149-188; Pr. Prof. Liviu Stan, *Căsătoriile mixte și ultimele măsuri luate de Vatican în privința lor*, în „Studii Teologice", XX (1968), nr. 7-8, pp. 487-497; Idem, *Concepția canonică a Sfinților Trei Ierarhi*, în „Mitropolia Olteniei", XVIII (1966), nr. 1-2, pp. 9-15 etc.

Urmărind această temă, cu mulțimea implicațiilor ei, ne reține atenția în primul rând, canonul 38 care prevede obligativitatea unei fecioare de a avea *învoirea* (acordul) tatălui ei atunci când vrea să se căsătorească, lipsa acestui acord fiind asimilată păcatului desfrânării. Dacă acordul survine ulterior căsătoriei respectiva persoană se îndepărtează trei ani de la Sfânta Împărtășanie: „fecioarele care fără învoirea tatălui au urmat bărbaților (s-au căsătorit *n.n.*), desfrânează; dar împăcându-se părinții, se pare că fapta ia vindecare. Însă nu se vor primi la împărtășire îndată, ci vor face epitimie trei ani"[19]. Această prevedere canonică reiterează o prescripție a vechiului drept roman „potrivit căruia căsătorie legală (justum matrimonium) se putea încheia, între altele, numai dacă la căsătorie consimțeau cei mai bătrâni: părinții, tutorii, stăpânii"[20], altfel acea căsătorie nu era legală. Acest fapt îl precizează și Sfântul Vasile cel Mare, arătând astfel cât de puternică era legătura naturală dintre părinți și copii și cât de puternică era autoritatea, în special a tatălui, față de copii. Acest aspect fusese atins și în canonul 22, în contextul mai larg, al exprimării acceptului liber la căsătorie[21]. Deosebirea dintre situația în care acceptul părinților sau al stăpânilor, în cazul robilor, și cea în care nu există acest acord, este exprimată și mai explicit în canoanele 40 și 42 ale aceluiași Sfânt Părinte[22]. Principiul pe care îl scot în evidență aceste canoane este acela că validitatea unui act sacramental ține de împlinirea tuturor condițiilor impuse de săvârșirea/primirea actului respectiv. În caz contrar actul sacramental respectiv este invalidat, iar în acest caz particular concret, semnalat în canoanele prezentate mai sus, neîmplinirea unei condiții esențiale este asimilată desfrâului.

2. Tot desfrâu și canonisirii pentru desfrâu este asociată și o altă situație prevăzută de canonul al 6-lea[23]. Este vorba despre *clericii, călugării și călugărițele*

---

[19] *Cf.* Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. 2, partea a II-a, trad. de Prof. Nicolae Popovici și Uros Kovincici, Tipografia Diecezană, Arad, 1936, p. 97.

[20] *Ibidem*, p. 97. Pe larg despre căsătorie, în antichitatea creștină, la Pr. Dr. Vasile Gavrilă, *Cununia – viața întru Împărăție*, Fundația „Tradiția Românească", București, 2004, p. 30 și următoarele.

[21] Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 80.

[22] Can 40: „Cea care fără învoirea stăpânului său s-a dat pe sine unui bărbat, a desfrânat; iar cea care, în urmă, încheie căsătorie pentru care i s-a dat voie, aceasta s-a măritat; deci cealaltă este desfrânare, iar aceasta nuntă..."; Can 42: „Cea care în văduvie este stăpână pe sine, se poate căsători fără să fie învinovățită, dacă nu este nimeni care să rupă căsătoria..." – Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 98 și 101.

[23] „Desfrâul persoanelor canonice (clerici și monahi *n.n.*) să nu se socotească de nuntă, ci cu tot chipul să se rupă însoțirea lor; căci aceasta este de folos și Bisericii spre întărire, și ereticilor nu le va da prilej împotriva noastră, precum că prin îngăduirea de a păcătui i-am atrage spre noi" – Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 57.

care au căzut în păcatul desfrânării fapt pentru care au pierdut starea clericală sau monahală pe care au avut-o. Aceștia considerau că pot să trăiască în căsătorie cu persoanele cu care au păcătuit și din cauza cărora au pierdut starea de mai înainte. Aici intervine Sfântul Vasile și spune că asemenea legături trebuie să înceteze definitiv. Motivația Sfântului Vasile este dublă: pe de o parte dorința de a întări disciplina în interiorul Bisericii și protejarea imaginii Bisericii în fața atacurilor venite din partea ereticilor, pe de altă parte. Altfel spus, canonul vizează un scop intern, canonico-disciplinar, și altul pastoral-misionar, extern.

3. O situație *„la modă" în zilele noastre o reprezintă relațiile trupești înainte de căsătorie.* Motivațiile și justificările celor în cauză sunt multiple: impulsul vârstei, contextul care promovează uneori insistent și, ca atare, absolut normal, aceste relații, educația religioasă superficială, iubirea care se cere exprimată și întreținută astfel, teama de a nu eșua relația din cauza abstinenței, necesități biologice și medico-sanitare, argumentul că „oricum urmează să ne căsătorim", testarea fidelității etc. O mulțime de invenții pentru a motiva păcatul și a scuza pe păcătoși. Față de această problemă a tinerilor vremii sale, care este în același timp și o problemă canonică a tinerei generații din zilele noastre, Sfântului Vasile este foarte categoric: „Desfrâul, zice el, nu este nuntă și nici început de nuntă; drept aceea, de ar fi cu putință să se despartă cei ce se împreună prin desfrâu, aceasta este mai bine. Iar dacă cu tot dinadinsul le va plăcea viețuirea împreună, apoi să cunoască epitimia pentru desfrâu, dar să li se permită să viețuiască laolaltă ca să nu se întâmple ceva mai rău" (can 26)[24].

Câteva idei se desprind cu claritate din acest canon. Mai întâi, atitudinea categorică a legiuitorului față de viețuirea împreună a bărbatului cu femeia înainte de căsătorie. Aceasta nu poate fi considerată început de nuntă, adică o anticipare a aceea ce urma să se întâmple și, cu atât mai puțin, nu poate fi considerată nuntă. Sf. Vasile merge chiar mai departe și spune că o astfel de relație ar trebui să înceteze pentru totdeauna. Deci, față de păcat, atitudinea Sf. Vasile este radicală. Aceasta este atitudinea legiuitorului responsabil. Discursul lui se schimbă fundamental când are în față pe cel ce a păcătuit. O atitudine părintească și pastorală. În acest spirit își interpretează păstorul propria normă: „ca să nu se întâmple ceva mai rău, să se permită viețuirea lor împreună". Acest „ceva mai rău" are, în înțelegerea exegetului acestui canon, sensuri multiple. „Ca nu cumva, zice Zonara, după ce au fost despărțiți, să înceapă din nou a se întâlni în secret și a păcătui, sau ca femeia, fiind silită să se căsătorească cu altcineva, să comită după aceea un adulter, sau, în sfârșit, ca nu cumva să se întâmple sinucidere, când acele două persoane care se

[24] Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, pp. 84-85.

silucsc, vor vedea că sunt împiedicate prin forță de a se bucura de iubirea lor"[25].

Un alt părinte al veacului al IV-lea, Sfântul Ioan Gură de Aur, referindu-se la datoria tinerilor de a-și păstra curăția până la căsătorie spune că acesta este lucru mare, care dă consistență iubirii dintre cei doi tineri și atrage mila și binecuvântarea lui Dumnezeu: „Crezi că e de puțin folos căsătoriei ca să se însoare neprihănit cu o fecioară? Este de mare folos nu numai pentru castitatea tânărului, dar și pentru castitatea soției. Nu va fi oare atunci mai ales dragostea lor mai curată? Dar ceea ce este mai mult este faptul că Dumnezeu va fi cu mai multă îndurare față de această căsătorie și o va umple de nenumărate binecuvântări, când soții vor trăi așa cum El a poruncit. Dumnezeu va face ca bărbatul să aibă necontenit în inima sa dragostea de soția lui și să fie atât de stăpânit de această dragoste, încât să nu se mai uite la altă femeie"[26].

4. În câteva canoane, respectiv 23, 68, 76 și 87, Sfântul Vasile cel Mare abordează *tema veche dar mereu actuală a rudeniei de sânge* ca impediment la căsătorie (vezi nota 18)[27]. Ultimul dintre aceste canoane, 87, reprezintă de fapt *Epistola 160* adresată lui Diodor din Tars[28] și scrisă în anul 373 sau 374.

Între cele expuse de canoanele în discuție, se menționează căsătoria cu două surori sau cu doi frați, sau cu soția fratelui, legătură care trebuie să înceteze (can. 23). Tema se reia, la modul general, în canonul 68, în care se precizează că epitimia este aceeași ca și pentru cei care săvârșesc adulter[29]. Canonul 54 Trulan detaliază, menționând concret și clar faptul la care a făcut referire Sf. Vasile. Iată textul acestui canon: „cel care s-a împreunat cu vara sa, spre însoțire de nuntă, sau tatăl și fiul cu mama și fiica, sau tatăl și fiul cu două fete surori, sau mama și fiica cu doi frați, sau doi frați cu două surori", să se oprească șapte ani de la împărtășire după ce au încetat păcatul[30].

Canonul 87, în care Sfântul Vasile cel Mare dezvoltă cele menționate lapidar în canoanele 23, 68 și 76, este, după cum spuneam mai sus, un răspuns la o scrisoare a lui Diodor din Tars, în care el afirma că este îngăduit unei persoane ca, după moartea soției sale, să se căsătorească cu sora soției întrucât în privința aceasta nu este nici un impediment canonic[31]. Sfântul Vasile,

---

[25] *Ibidem*, p. 25.

[26] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-și crească părinții copiii*, în vol. *Sfaturi pentru o educație ortodoxă a copiilor de azi*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 133.

[27] Vezi, mai sus, nota 18.

[28] Textul complet în: Sfântul Vasile cel Mare, *Corespondența...*, *col. cit.*, pp. 347-351.

[29] Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, p. 82 și 115.

[30] Arhidiacon Prof.dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, București, 1991, p. 131.

[31] Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, pp. 129-130.

argumentând scripturistic, dogmatic, moral și canonico-disciplinar, arată că o astfel de însoțire este nelegiuită. Răspunsul său va căpăta statut de normă canonică general valabilă în toată Biserica Răsăritului.

5. În canonul 12, Sfântul Vasile cel Mare, reiterând dispozițiile canonului 17 apostolic, precizează că se oprește cu desăvârșire de la slujirea celor sfinte *cei care s-au căsătorit de două ori*. Comentariul canonului arată că episcopul care va îndrăzni să hirotonească în treapta preoției pe cel recăsătorit să se caterisească[32].

Dacă în cazul clericilor interzicerea *căsătoriei a doua* este tranșantă, în cazul laicilor a doua căsătorie este privită ca o îngăduință față de slăbiciunea omenească. Devine însă foarte categoric când apare în discuție cea de-a treia căsătorie. El consideră că cei care se căsătoresc a treia oară „nu sunt vrednici să se numească cu numirea de bărbat sau de femeie" (canoanele 4 și 50)[33]. A treia căsătorie nu este numită nuntă, ci „poligamie" sau, mai curând, „desfrânare". Asprimea canonului este variabilă. Cei ce se căsătoresc a doua oară se opresc de la împărtășanie un an sau doi, iar cei care se căsătoresc a treia oară se opresc trei ani, sau chiar patru, dar nu se exclud cu totul din Biserică. La împărtășanie, însă, vor fi primiți după ce „vor arăta vreun rod de pocăință". Deși pentru a treia nuntă „nu este lege", precum se exprimă Sfântul Vasile cel Mare în canonul 50, în același canon ne surprinde atitudinea sa pastorală față de această situație. El zice: „pe unele ca acestea (se referă la căsătorii - *n.n.*) le privim ca pe niște întinăciuni ale bisericii; dar nu le supunem osândirilor publice, ca pe unele ce sunt mai tolerabile decât desfrâul deschis".

6. Tema celei de-*a treia căsătorii și chiar a celei de-a patra* va reveni în timpul împăratului bizantin Leon Filosoful căruia, într-un interval de timp foarte scurt, i-au decedat primele trei soții. Conflictul dintre împărat și Patriarhul Nicolae I pe această temă a produs mari dezbinări în Biserică, tensiuni între Stat și Biserică și suferință patriarhului. Doar *Tomosul* rezultat în urma sinodului din anul 920, convocat de patriarhul Nicolae I în timpul împăraților Constantin al VII-lea și Roman I, va reuși să liniștească spiritele și să împace autoritatea imperială cu cea bisericească. Al doilea canon din cele șapte elaborate de acest sinod precizează condițiile și situațiile în care a treia căsătorie este îngăduită (Milaș, trad. Popovici, Kovincici 1936: 54-55, vol. 2)[34].

7. *Desfacerea căsătoriei* (divorțul) face și ea obiectul canoanelor Sfântului Vasile cel Mare. Față de această problemă, canonul 9 al Sfântului Vasile aduce o noutate absolută, total neobișnuită și anevoie de acceptat de mentalitatea

---

[32] *Ibidem*, p. 68.

[33] *Ibidem*, pp. 52-53 și 107. Vezi și Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 188*, în *col. cit.*, p. 377.

[34] Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, pp. 54-55 – comentariu la canonul 4 al Sfântului Vasile cel Mare.

veacului al IV-lea. El spune: „Hotărârea Domnului că nu este iertat nimănui a se desface din căsătorie afară de motivul adulterului (Matei 5, 32), urmând sensului cuvintelor Domnului, se potrivește deopotrivă atât în privința bărbaților cât și a femeilor"[35]. Sfântul Vasile arată că obiceiul este altul. Din timpuri precreștine, continuându-se această stare de lucruri și în creștinism, până în vremea sa, aplicarea normelor cu privire la divorț era urmărită cu rigurozitate maximă în cazul femeilor, în timp ce în cazul bărbaților se manifesta foarte multă îngăduință și înțelegere. Acest obicei, adânc înrădăcinat în mentalitatea colectivă a vremii, este clar sancționat de Sfântul Vasile. Exprimarea clară și categorică de la începutul canonului îl plasează pe Sfântul Vasile în poziția de apărător al principiului egalității în drepturi a femeii cu bărbatul, principiu întemeiat pe Revelație și propovăduit ca stare de Biserică[36]. Cele afirmate în canonul 9 sunt întărite prin textul canonului 77, unde bărbatul adulter nu mai este tratat privilegiat, așa cum se proceda potrivit obiceiului vremii[37]. Atitudinea Sfântului Vasile este orientată clar împotriva unei mentalități care-l îndreptățea numai pe bărbat dându-i puteri și drepturi asupra soției, obicei care lăsa loc abuzurilor și afecta profund moralitatea și unitatea familiei.

8. În canonul 75, Sfântul Vasile cel Mare abordează o altă problemă a cărei gravitate, deși a fost sancționată în toate timpurile, dar care continuă să existe. Această problemă, veche dar actuală, este *incestul*. Celui care săvârșește acest păcat, Sfântul Vasile, prin canonul 75, îi interzice să intre în casa Domnului (biserică) până va înceta săvârșirea păcatului, după care îl canonisește trei ani în rândul tânguitorilor sau plângătorilor (cei ce ședeau la intrarea în biserică și cereau tuturor credincioșilor să se roage pentru ei), apoi trei ani putea să participe la prima parte a Sfintei Liturghii ascultând lecturile biblice și cuvântul de învățătură, după care alți trei ani va petrece în rândul îngenunchetorilor (cei ce participau la slujbă stând în genunchi). În al zecelea an, dacă arată roade vrednice de pocăință, va putea participa la slujbă împreună cu credincioșii dar nu i se îngăduie să aducă daruri de pâine și vin pentru Sfânta Jertfă, ci doar după alți doi ani va putea să facă aceasta și să se împărtășească[38].

Asprimea canonului nu arată doar că procesul refacerii sănătății morale este unul anevoios, care cere multă osteneală și timp îndelungat, ci este și expresia

---

[35] *Ibidem*, p. 60.

[36] *Ibidem*, p. 64.

[37] Canonul 77: „Cel ce lasă pe femeia ce s-a împreunat legiuit cu dânsul și aduce pe alta, se supune după hotărârea Domnului, pedepsei adulterului. Și s-a canonisit de Părinții noștri ca unii ca aceștia un an ar trebui să se tânguiască, doi ani să asculte, trei ani să se prosterneze, iar în al șaptelea să stea împreună cu credincioșii, și așa se vor învrednici de proaducere, de se vor pocăi cu lacrimi" – Dr. Nicodim Milaș, *op. cit.*, pp. 120-121.

[38] *Ibidem*, pp. 119-120.

unei metode pedagogice la care ceilalți credincioși, martori ai penitenței incestuosului, trebuie să ia aminte. În canonul 67, Sfântul Vasile consideră gravitatea acestui păcat la fel de mare ca și în cazul uciderii.

9. *Poligamia*, considerată de Părinții Bisericii „faptă dobitocească", adică o cădere nu numai din har ci și din demnitatea umană, are în înțelegerea Sfântului Vasile cel Mare două sensuri: căsătoria simultană cu mai multe femei și căsătoriile succesive, acest păcat fiind înfierat prin canonul 80[39]. După cum am observat că reiese din canoanele 4 și 50, căsătoria a doua era îngăduită cu multă greutate, în timp ce a treia căsătorie este considerată necurăție în Biserică, în cazuri cu totul speciale fiind tolerată numai pentru că „era mai suportabilă decât desfrâul nestăpânit"[40].

d) Reflecții finale

Am prezentat câteva aspecte reflectate în canoanele Sfântului Vasile cel Mare, cu privire la căsătorie și la unele păcate ce afectează profund viața de familie. Așa cum am arătat în partea introductivă a acestui studiu, activitatea Sfântului Vasile cel Mare a atins toate compartimentele vieții bisericești și sociale. Din canoane însă, desprindem cu claritate preocuparea lui pentru viața morală, în general, lupta înverșunată împotriva păcatului și grija pastorală pentru unitatea și moralitatea în familie. Toate acestea evidențiază, de fapt, prima școală în care a deprins evlavia curată, iubirea statornică față de Dumnezeu și hărnicia neobosită pentru cultivarea virtuților creștine. Această școală a fost familia în care s-a născut și a crescut, familie profund creștină care a dat istoriei și împărăției lui Dumnezeu mai mulți sfinți. De aceea, grija lui față de familie și lupta împotriva păcatelor care o afectează revin în mod firesc în lucrarea sa pastorală pentru că ele au constituit normalitatea copilăriei și tinereții sale în casa părintească. Noutatea care apare aici este asumarea responsabilă a grijii față de familie din partea păstorului de suflete.

Cercetând canoanele Sfântului Vasile cel Mare, cel puțin pe cele privitoare la căsătorie și la păcatele cu care se confruntă și afectează instituția căsătoriei, câteva aspecte ies în evidență în mod deosebit. Le prezentăm în continuare.

Mai întâi, subliniem faptul că dispozițiile canonice ale Sfântului Vasile cel Mare nu sunt simple norme disciplinare, cu caracter restrictiv, care sancționează păcatul și promovează virtutea, ci sunt formulări teologice, mini-tratate de teologie pe anumite teme, dacă avem în vedere întregul conținut al epistolelor din care au fost extrase. Sfântul Vasile nu se limitează doar să arate ce

[39] *Ibidem*, p. 122.
[40] *Ibidem*.

este bine şi ce este rău, cum trebuie promovat binele şi cum trebuie sancţionat răul, ci explică teologic şi argumentează scripturistic şi pe una şi pe cealaltă. *Dealtfel întreaga sa argumentaţie se sprijină pe autoritatea Sfintei Scripturi, pe experienţa Părinţilor Bisericii şi pe practica sau obiceiul canonic.* Altfel spus, el interpretează şi aplică în contextul misionar concret al vremii şi slujirii sale textul scripturistic, experienţa Părinţilor şi practica locului.

În al doilea rând, trebuie menţionată, cu admiraţie, raportarea permanentă a Sfântului Vasile cel Mare la Părinţii Bisericii. Aceasta este *expresia unei conştiinţe profunde a comuniunii în credinţă, rugăciune şi disciplină cu Biserica.* Regula lui este regula Părinţilor. El nu este un inovator însingurat, ci subliniază şi aprofundează experienţa trecutului, constituindu-se într-o punte de legătură între înaintaşi şi urmaşi.

În al treilea rând, reţinem *îmbinarea armonioasă între principiul acriviei şi cel al iconomiei.* Când are în faţă păcatul şi neorânduiala, el este sobru şi vehement, iar când are în faţă pe cel supus păcatului devine deodată blând şi pastoral. În canonul 74 el zice că dacă cineva dintre cei care au fost în păcatele menţionate mai înainte se va face sârguitor, mărturisindu-se, şi se va îndrepta, iar cel căruia i s-a încredinţat puterea de a lega şi dezlega păcatele (episcopul) i-ar reduce perioada de penitenţă, acesta din urmă (episopul) nu va fi osândit[41]. Atitudinea sa pastorală şi părintească are în vedere şi pe cel care trebuie recuperat şi vindecat, dar şi pe cel care îl ajută să se recupereze şi să se vindece.

Înţelegerea şi abordarea problemelor care confruntă familia creştină astăzi, care nu sunt nici puţine şi nici diferite de cele din vremea Sfântului Vasile cel Mare, în lumina canoanelor acestui Sfânt Părinte, uşurează mult lucrarea pastorală a preotului zilelor noastre care este chemat să dea răspuns unor probleme vechi, într-un context nou.

[41] *Ibidem*, p. 119.

Aspecte filantropice în scrisorile Sfântului Vasile cel Mare

Pr. Prof. Dr. Ion VICOVAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

După cum se știe, genul epistolar este „cel mai vechi gen literar în istoria literaturii patristice"[1]. Între Părinții Bisericii care s-au remarcat în acest gen literar, excelând chiar, se numără și Sfântul omagiat în acest an (2009) de Biserica Ortodoxă Română, Vasile cel Mare. Referindu-se la el, traducătorii epistolelor sale, părinții profesori Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, l-au numit „un maestru al genului", într-un mod asemănător fiind apreciat și de către Sf. Grigore de Nazianz: „întotdeauna am pus pe Vasile deasupra mea, cu toate că el gândea că lucrurile ar sta invers. Din respect față de adevăr întotdeauna am pus scrisorile lui înainte, abia pe locul al doilea lăsând să urmeze ale mele"[2].

Scrisorile Sfântului Vasile sunt de o rară frumusețe literară dar și de o profundă gândire teologică, recomandându-l pe autorul lor, ca un om cu totul deosebit: bun teolog, neîntrecut păstor, mare apărător al Bisericii, îndrăzneț față de mai-marii vremii când era vorba de păstrarea dreptei credințe, sensibil la durerea și încercările semenilor, aproape de cei oropsiți etc.

Corespondența Sf. Vasile cel Mare este una dintre cele mai bogate, mai diverse și mai valoaroase corespondențe din perioada patristică a Bisericii. Epistolele sale, în număr de 366, abordează o tematică foarte variată începând cu cea dogmatică, continuând cu cea canonică și pastorală și sfârșind cu cea social-filantropică. Celei din urmă teme Sf. Vasile îi dedică un număr de 58 scrisori, ele fiind prezentate, sumar, ca exemplificări, în studiul de față. Și dacă Sf. Vasile a rămas în conștiința vie a Bisericii cu supranumele de „cel Mare",

---

[1] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sf. Mănăstire Dervent, 1999, p. 91.

[2] Migne PG. 37, 109. Vezi și la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a treia-Despre Sfântul Duh. Corespondență (epistole)*, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în colecția PSB, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988.

aceasta s-a datorat, fără îndoială, în primul rând, lucrării și gândirii sale filantropice.

Tematica epistolelor sale este foarte variată, ele abordând aspecte cu caracter istoric, ascetic, moral, dogmatic, canonic etc. Mare parte din scrisorile sale, 58 la număr, au un conținut filantropic: de mângâiere (consolare) sau de recomandare și intervenție.

Scrisori de mângâiere

Prima dintre epistolele de mângâiere este cea cu nr. 5, scrisă pe la 359 și adresată lui Nectarie. Această scrisoare, de o frumusețe aparte, poate constitui un model de consolare pe care preotul, în special, o poate utiliza cu mare folos duhovnicesc în lucrarea sa pastorală.

Ea a fost scrisă la mai puțin de trei zile de la aflarea „nenorocirii ireparabile" care s-a abătut peste familia destinatarului, prin plecarea din lumea aceasta a „moștenitorului unei case strălucite, reazemul familiei, nădejdea patriei, vlăstarul unor părinți evlavioși, rodul atâtor rugăciuni"[3]. În asemenea situație, afirmă Sf. Vasile, orice inimă „de-ar fi tare ca diamantul" și tot s-ar „muia de tot". Apoi, după ce își exprimă părtășia durerii la această grea încercare, Sf. Vasile, ca mare teolog și bun pedagog, vrea să „pună în lumină darul pe care Dumnezeu ni l-a pus în inimi, adică acea judecată înțeleaptă, care e în stare să păstreze în sufletele noastre măsura adevărată, atât în clipele de fericire, cât și în cele de întristare"[4]. Această judecată, continuă Sf. Vasile, „ne va aduce mereu aminte de câte am văzut și de câte am auzit, vom înțelege că această viață e mai mult decât durere și neputință"[5].

După această introducere, autorul apelează la un text biblic foarte cunoscut (I Tes. IV, 13), citat în cadrul slujbei de înmormântare: „cu toate acestea, cei ce credem în Hristos nu trebuie să ne întristăm pentru cei ce mor, ca și cei ce n-au nădejdea în înviere, căci numai prin răbdare îndelungă vom dobândi mari cununi de mărire în preajma Celui Care s-a luptat și se luptă încă împreună cu noi, încât numai dacă vom îngădui acest cuget lăuntric să ne șoptească fără încetare acest adevăr al nostru, poate că numai atunci vom putea afla o alinare cât de mică"[6].

După prezentarea argumentului teologic de mai sus, autorul continuă: „drept aceea, te rog ca pe un bun luptător ce ești să primești cu cuget împăcat și cu tărie această lovitură grea și să nu îngenunchezi, lăsându-te copleșit de

---

[3] *Ibidem*, Scrisoarea nr. 5, p. 126.

[4] *Ibidem*, p. 126.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 126.

întristare, lăsându-ți sufletul năpădit de ea. Să fii convins că, chiar dacă motivele celor rânduite de Dumnezeu nu le pricepem, totuși răsplățile care ni se rânduiesc de către Cel înțelept, Care ne iubește, le vom gusta odată și odată, chiar dacă până atunci vom avea și de răbdat multe dureri. Pentru că El știe ce și cum să rânduiască fiecăruia din ceea ce-i este de folos și pentru că ne rânduiește dincolo de moarte răsplăți mai mari decât cele pe care le-am avea aici"[7].

Apoi, spre a fi cât mai aproape de familia greu încercată și mai consistent în argumentarea sa, afirmă faptul că, „într-adevăr, există unele cauze neînțelese de noi oamenii; de ce anume unii pleacă de aici mai devreme, pe când alții sunt lăsați să se chinuie timp mai îndelungat în această viață fără de dureri?"[8] Tocmai de aceea, Sf. Vasile îndeamnă: „pentru toate trebuie să preamărim iubirea Lui de oameni și să nu ne pierdem nădejdea, aducându-ne aminte de acea adâncă și vestită vorbă rostită de marele luptător care a fost Iov, când a văzut la o cină cum i s-au prăpădit cei zece copii și când a zis: «Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat»". Apoi recomandă: „să săvârșim și în viața noastră această minune. Poate că aceasta-i și plata Dreptului Judecător pentru cei care se fac vrednici de astfel de isprăvi". Și continuă, poate cu cea mai frumoasă încurajare și cel mai profund și duhovnicesc îndemn: „Să zici, dar: «N-am pierdut pe fiul nostru, ci L-am dăruit Celui ce ni l-a dat. Viața lui nu s-a nimicit, ci a fost schimbată cu una mai bună. Nu l-a astupat glia pe dragul nostru băiat, ci l-a primit cerul în lăcașurile lui. Să mai avem puțină răbdare și ne vom regăsi iarăși cu cel dorit. Nu-i prea lungă vremea despărțirii, pentru că în viața aceasta toți suntem pe drum și toți ne grăbim spre sălașul nostru al fiecăruia, pe care unul l-a apucat mai devreme, altul e acum pe drum, iar altul se grăbește și el, dar până la sfârșit toți vom ajunge în el. Și chiar dacă el și-a isprăvit drumul mai repede, așteaptă același sălaș»". Și încheie scrisoarea cu un alt îndemn aducător de mângâiere: „Numai de neam asemăna și noi cu acest fiu al nostru în curățenia virtuții, încât să ne învrednicim și noi de o odihnă atât de fericită pe cât de nevinovată e și viața pruncilor care petrec cu Hristos"[9].

O altă scrisoare de mângâiere, în strânsă legătură cu cea dinainte, este cea cu nr. 6. Scrisă între anii 360-364, ea a fost destinată soției lui Nectarie. Și aceasta, ca și cea dinainte, are o frumusețe specială și, ca și cea dintâi, poate constitui un model de cuvânt pastoral de mângâiere pentru cei aflați în încercări de acest fel.

---

[7] *Ibidem*, pp. 126-127.

[8] *Ibidem*, p. 127.

[9] *Ibidem*.

Motivând tăcerea sa inițială, ca expresie a decenței, pentru a nu a provoca nici cea mai mică iritație, întrucât asemenea unui ochi inflamat, care la cea mai ușoară atingere produce iritare, la fel și „în sufletul lovit de adâncă mâhnire", cuvântul, „oricât ar încerca el să aducă vreo mângâiere, s-ar putea ca oricum să provoace tulburare când intervine în astfel de clipe zbuciumate"[10], Sf. Vasile precizează că, știind că este vorba de o femeie creștină, „educată în cele sfinte încă de multă vreme, și care a trecut prin multe în viață", a luat hotărârea de a „nu lipsi de la datoria sa", scriind această scrisoare de mângâiere.

În partea de început a epistolei, autorul, subliniind că știe ce este în sufletul mamelor, că își amintește de purtările ei „bune și blânde față de toată lumea", mărturisește că își închipuie cât de mare „trebuie să fie suferința pentru pierderea recentă". Destinatara scrisorii a pierdut un fiu pe care-l fericeau toate mamele, fiu cum și-ar fi dorit să fie și copiii lor, iar atunci când a murit, l-au plâns ca și cum și-ar fi îngropat propriul fiu. În finalul acestei prime părți, Sf. Vasile întreabă, mai mult retoric: „O! Ce fatală ispravă ai făcut, diavole, ce groaznică nenorocire ai adus! O! Tu pământule! Ce te-a făcut să îngădui o astfel de pătimire? Cred că și soarele s-ar fi îngrozit, dacă ar fi avut simțire, de o așa priveliște tristă. Şi ce-ar putea spune cel care ar exprima durerile, pe care deznădejdea unui astfel de suflet ar încerca să spună?"[11]

În partea a doua a epistolei răspunde, folosindu-se de Sf. Evanghelie, că din ea a învățat că „nimic din ce se întâmplă nu-i să nu fi fost cuprins în purtarea de grijă a Providenței, pentru că nici o vrabie nu piere fără știrea Tatălui ceresc, încât tot ce se întâmplă e după voia Celui ce ne-a păzit. Căci – zice el – voii lui Dumnezeu cine-i poate sta împotrivă?"[12]

Îndemnurile pe care le dă mai departe sunt de mare frumusețe și foarte actuale pentru vremea noastră. Pentru importanța lor, mai redăm un citat: „Să privim, dar, cu înțelegere tot ce se întâmplă, pentru că dacă ne-am ridica împotriva celor rânduite de sus n-am aduce nici o îndreptare celor întâmplate, iar pe deasupra ne mai pierdem și pe noi înșine. Să nu ne ridicăm, dar, împotriva dreptei judecăți a lui Dumnezeu, pentru că suntem cu mult mai neștiutori decât ca să controlăm judecățile cele negrăite ale lui. Acum e bunul prilej de a lua ca pildă de răbdare soarta mucenicilor. Mama Macabeilor a știut de moartea celor șapte fii ai ei, dar n-a plâns, nici n-a vărsat sânge nedemn, ci prin rugăciunile ei de mulțumire către Dumnezeu, în ceasul în care i-a văzut desfăcându-se de legăturile trupului prin foc, prin sabie și prin chinuri cumplite, a ajuns bine plăcută lui Dumnezeu, iar în fața oamenilor a rămas

[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, p. 128.
[12] *Ibidem*.

neuitată. Mare e suferința, mărturisesc și eu, dar mari sunt și răsplățile pe care le dobândesc de la Domnul cei ce le suferă.

Din clipa în care ai ajuns mamă și ți-ai văzut copilul și I-ai mulțumit lui Dumnezeu, cred că n-ai uitat totuși că el e muritor și că ai adus pe lume tot un muritor. Iar în cazul acesta, ce-ți pare așa de straniu că a încetat din viață un muritor? Vei zice: m-a întristat că acest lucru s-a întâmplat prea devreme. Pare necunoscut ceea ce nu-i binevenit și asta pentru că nu știm să distingem ceea ce în folosul sufletelor noastre și nici nu putem să hotărâm termene fixe în viața omenească. Aruncă-ți ochii pretutindeni în jur, unde locuiești, și vei înțelege că toate cele văzute sunt muritoare, că toate sunt supuse stricăciunii. Privește cerul de deasupra ta: odată și odată și el va dispărea. Uită-te la soare: nici el nu va rămâne în veci. Toate stelele, toate vietățile uscatului și ale mărilor, toate minunățiile de pe lume, pământul însuși, toate sunt pieritoare, de la o vreme nici una nu va mai exista. Cugetarea la toate acestea să aducă așadar o mângâiere pentru tot ce s-a întâmplat la voi! Nu măsura durerea în ea însăși, pentru că atunci îți va părea cu neputință de îndurat, ci doar dacă o pui în cântar alături de toate celelalte lucruri omenești, abia atunci vei găsi și în ea mângâiere și, mai presus de toate acestea, ți-aș spune un lucru și mai important: cruță întristarea soțului tău, mângâiați-vă unul pe altul! Nu îngreuia peste măsură suferința, măcinându-te la nesfârșit în tânguire! În genere nu cred că există motiv care să ne poată mângâia deplin, dar tot așa cred că la o întristare cum este cea de față ne trebuie rugăciune"[13].

De mângâiere este și epistola nr. 301, scrisă în anul 372. Ea este adresată unei familii din care un membru (soția) a fost chemat (ă) la Domnul. Durerea este cu atât mai mare cu cât persoana decedată a fost soția (ideală) destinatarului epistolei, ea fiind asemenea celei la care se referă cartea *Pildele lui Solomon*, care zice că „o femeie înțeleaptă este un dar de la Dumnezeu" (Pilde 19, 14). După ce descrie atmosfera deosebită din respectiva familie, Sf. Vasile vine cu un argument logic, firesc: „dar cum va trebui să se simtă cineva în fața unei legi a lui Dumnezeu, care a stăpânit dintotdeauna și după care cel ce are să se nască e dator să și plece într-un anumit moment, și după care orice suflet care a dat vieții toate cele necesare până la capăt, trebuie, la un soroc anumit, să se desfacă de legăturile trupului?"[14] Apoi arată că și el însuși a suferit astfel de lucruri, care s-au abătut și peste părinți și peste bunici și peste toți înaintașii, și de aceea îndeamnă pe soțul decedatei să nu-și piardă cumpătul din pricina caracterului trecător al vieții prezente, ci să fie mulțumitor Celui ce i-a dăruit-o. Faptul că cineva moare este o însușire a tuturor celor care au

[13] *Ibidem*, scrisoarea nr. 6, pp. 128-129.

[14] *Ibidem*, scrisoarea nr. 301, p. 585.

parte de aceeași fire. Ca argument al trecerii, Sf. Vasile îl îndeamnă să privească cerul și soarele, toate făpturile din jur, care, „cu toate că sunt atât de mari și atât de multe, după o vreme nu se mai văd deloc". În final, îl îndeamnă să cugete „că soția sa a pornit pe un drum pe care trebuie să-l parcurgem cu toții"[15].

Tot de mângâiere (consolare) este și scrisoarea următoare, cea cu nr. 302, adresată soției lui Brison. Acesta, înalt dregător militar, „a fost răpit pe neașteptate dintre oameni", ceea ce a produs „o pierdere generală omenirii". Pentru a o întări, Sf. Vasile îi trimite o frumoasă epistolă de consolare, al cărei conținut, pe de o parte, exprimă grija părintească a marelui ierarh față de păstoriții săi, iar pe de altă parte, ea poate reprezenta un model de atitudine a fiecărui păstor față de fiii săi duhovnicești. După introducere, în care-și arată prețuirea față de persoana decedată, Sf. Vasile vine cu argumente logice și teologice: „Mai întâi, însăși legea pe care Dumnezeu a statornicit-o încă de la început, în înțelesul că oricine vine pe lume trebuie să o și părăsească la momentul potrivit. Or dacă așa a fost rânduită soarta oamenilor, începând încă de la Adam și până în vremurile noastre, atunci nu se cuvine să ne îndignăm împotriva legilor obștești ale firii, ci să primim ceea ce a rânduit Dumnezeu pentru noi, căci El a hotărât ca acest suflet să se retragă din lume, dar să nu se mistuie și să se ofilească cu vremea, ci să-și sfârșească viața în floarea vârstei și în strălucirea isprăvilor militare. De aceea nu trebuie să ne supărăm pentru că ne-am despărțit de un astfel de om, ci să mulțumim lui Dumnezeu că ne-a învrednicit de convietuirea cu un bărbat a cărui pierdere o simte aproape întreaga Împărăție Romană pe care și împăratul însuși îl deplânge, ostașii îl regretă și toți marii dregători îl jelesc ca și cum ar fi unul din fiii lor... De altfel, nouă nu ne îngăduie rânduiala apostolească să ne întristăm pentru cei morți, așa cum e cazul la cei din afara Bisericii"[16]. Sf. Vasile încheie epistola îndemnând-o să se pregătească pentru „apărarea pe care trebuie s-o înfățișăm înaintea Domnului nostru Iisus Hristos".

Scrisori de recomandare și de mijlocire

În această categorie se înscriu cele mai multe din scrisorile sale. Prima dintre ele este cea cu nr. 33, scrisă în anul 369 și adresată unui oarecare Aburgios, strateg al Bizanțului. Prin epistola de față, Sf. Vasile intervine pe lângă destinatar, pe care-l consideră un vechi prieten, în favoarea „prea iubitului frate întru Hristos", episcopul Grigorie (de Nazianz). Acesta „a dat peste niște încurcături de nesuferit și cu totul contrare caracterului lui", motiv pentru care

[15] *Ibidem*, p. 586.

[16] *Ibidem*, scrisoarea nr. 302, p. 587.

Sf. Vasile apelează la „patronajul" lui Aburgios pentru a găsi o cale să scape din necazuri. Prea multe amănunte despre esența necazurilor lui autorul nu dă, amintește doar că „e o insuportabilă nenorocire să trebuiască să se trateze negustorește cu un om care din fire și prin dispoziții e cu totul străin de așa ceva, și să vrei să ceri bani de la el, sărac cum e, să-l târăști prin tribunale, după ce el de mult se decisese să-și petreacă toată viața în liniștea mănăstirii"[17]. În final, Sf. Vasile îi scrie destinatarului fie să vorbească cu comitele Trezoreriei, fie să se adreseze altor persoane. Aceluiași destinatar îi trimite și epistola cu nr. 304, prin ea intervenind în favoarea unei persoane despre care i-a mai vorbit „nu demult, prin mijlocirea diaconului". În finalul scurtei scrisori (de doar trei rânduri), autorul îl roagă pe Aburgios ca trimisul său „să plece de la el satisfăcut în ceea ce dorește"[18].

Prin scrisoarea nr. 35, alcătuită înainte de episcopat, marele capadocian îi scrie unui fost coleg de studii, Leonțiu mijlocind pentru un alt prieten care avea nevoie de ajutor. Între altele, autorul afirmă că „nu-i cu putință să nu mai existe oameni săraci, dar nu-i cu putință nici ca să refuzăm să-i ajutăm"[19]. Apelează la ajutorul prietenului, promițându-i ca răsplată ceea ce oferă de obicei: „o rugăciune adresată lui Dumnezeu cel Sfânt".

O altă scrisoare de ajutor este cea cu nr. 36, trimisă tot înainte de episcopat, fără a menționa numele destinatarului, numindu-l doar „ilustru". Prin ea, intervine în favoarea unui preot care a crescut deodată cu el, rugându-l ca respectivul preot „să rămână cu vechea impunere de impozit". În finalul scrisorii, Sf. Vasile îl roagă pe destinatar ca să-l primească pe preot ca și cum l-ar primi pe el[20].

Și următoarea scrisoare, cea cu nr. 37, datând din aceeași perioadă (înainte de episcopat) este tot una de intervenție, în favoarea familiei doicii sale, ca să rămână scutită de dări[21].

Prin scrisoarea nr. 83, alcătuită în anul 372, adresată unui cenzor sau agent fiscal, Sf. Vasile, după ce mai întâi face o *captatio benevolentiae*, subliniind că Dumnezeu l-a chemat pe destinatar la o slujbă în care se poate da dovadă de iubire față de oameni și prin care se poate ridica patria, îl sfătuiește să se poarte destul de omenos, pentru „a se arăta vrednic de o faimă nemuritoare și să moștenească odihna veșnică", arătându-i și maniera în care poate să facă aceasta: „prin ușurarea sarcinilor celor care au fost apăsați". În finalul cererii

---

[17] *Ibidem*, scrisoarea nr. 33, p. 173.

[18] *Ibidem*, scrisoarea nr. 304, p. 588.

[19] *Ibidem*, scrisoarea nr. 35, p. 175.

[20] *Ibidem*, scrisoarea nr. 36, p. 175-176.

[21] *Ibidem*, scrisoarea nr. 37, p. 176.

precizează și motivul intervenției sale: să aibă grijă de moșia prietenului său ca și cum ar fi a sa. Întărește solicitarea sa, spunând că el, Sf. Vasile, a învățat să pună alături de alte virtuți și prietenia, conform zicerii unui înțelept: „prietenul este un al doilea eu"[22].

Epistola nr. 84, scrisă în același an (372) este adresată guvernatorului. Prin ea, Sf. Vasile intervine în favoarea unui bătrân și a unui nepot, „care nu are încă nici patru ani", pentru a fi scutiți de dările care le fuseseră impuse, pentru ca bătrânul să-și poată crește nepotul al cărui tată murise prematur[23].

Același destinatar are și scrisoare cu nr. 86, datând din același an. În prima parte, după ce subliniază că destinatarul are cea dintâi grijă să „apere în tot chipul dreptatea", că dorește cu tot dinadinsul să facă bine prietenilor și să-i ocrotească pe cei care caută scăpare la mărinimia sa, îl roagă să intervină în favoarea recuperării grâului furat de la un bun prieten al său, Dorotei, pe care-l numește frate[24].

În scrisoarea nr. 88, alcătuită în anul 372, adresată unui încasator de dări, Sf. Vasile îl roagă pe acesta să mai amâne strângerea aurului pentru confecționarea hainelor militare[25].

Prin epistola nr. 92, scrisă în 372, Sf. Vasile cere ajutorul episcopilor Italiei și Galiei în lupta pe care el o ducea împotriva arienilor și aceasta „înainte ca Biserica să naufragieze de tot"[26].

În scrisoarea cu nr. 94, datând din 372 și adresată lui Ilie, guvernatorul Capadociei, Sf. Vasile, după ce precizează că prin lucrarea sa în latura socială el și Biserica au dorit să ajute statul, să-l ușureze pe el, guvernatorul, cât mai mult posibil, descrie, în linii generale, Vasiliada: „Pe cine nedreptățim noi oare când construim hotele și aziluri pentru străinii care vin pe la noi în trecere și care au vreo suferință de tămăduit? Sau, în sfârșit, când facem așezăminte trebuitoare ușurării lor, cu infirmieri, doctori, animale pentru povară, cu personal auxiliar? Căci a fost nevoie, într-adevăr, să mai prevedem aici și multe feluri de meserii și ateliere necesare vieții, precum și tot ceea ce mintea omenească a putut născoci pentru menținerea unei vieți onorabile. În fine, și alte spații pentru diferite munci manuale; lucruri care în totalitatea lor sunt o adevărată podoabă pentru orașul nostru și un temei de mândrie pentru guvernatorul nostru, căci și asupra lui se revarsă buna faimă a acestor lucrări"[27].

---

[22] *Ibidem*, scrisoarea nr. 83, pp. 256-257.
[23] *Ibidem*, scrisoarea nr. 84, p. 258.
[24] *Ibidem*, scrisoarea nr. 86, p. 260.
[25] *Ibidem*, scrisoarea nr. 88, p. 261.
[26] *Ibidem*, scrisoarea nr. 92, p. 268.
[27] *Ibidem*, scrisoarea nr. 94, p. 271.

Tot cu caracter filantropic este și epistola cu nr. 97, scrisă în anul 372 și adresată sfatului orașului Tiana, capitala noii provincii Capadocia Secunda. Tema centrală este comuniunea sau, mai bine zis, necesitatea comuniunii. Pentru a arăta importanța comuniunii pentru viața creștină, autorul vine cu o mulțime de exemple, toate luate din lumea reală. Astfel zice: „când mă gândesc că un mădular nu-i în stare să se ajutoreze câtă vreme e despărțit de celălalt, atunci cum să cred că în treburile vieții eu mă voi mulțumi numai cu serviciile prestate de mine însumi? Nici un picior nu poate umbla singur dacă nu se sprijină pe celălalt; nici un ochi nu poate vedea limpede dacă nu stă în legătură cu celălalt, dacă nu se fixează împreună cu celălalt asupra obiectivelor văzute. Auzul e și el mai clar când percepe vocea cu amândouă timpanele urechilor, iar pipăitul e mai sigur și el când se face cu degetele unite. În general, nimic din câteva vedem împlinindu-se atât în lumea firii, cât și în cea a celor făcute cu voie liberă, nu se realizează fără participarea celorlalte. Chiar și rugăciunea, atunci când nu are mai mulți părtași e cu mult mai slabă decât cea săvârșită împreună cu alții, căci și Domnul ne-a făgăduit că va fi de față în mijlocul a doi sau trei credincioși, acolo unde aceștia cheamă numele Lui în același gând”[28]. Ultimul argument adus este de ordin teologic: „însăși iconomia mântuirii a luat-o asupra Sa Domnul, ca să împace cu sângele crucii Lui cele pământești cu cele cerești”.

Prin epistola nr. 109, scrisă pe la anul 372, Sf. Vasile intervine pe lângă comitele Heladios în favoarea unei rude de-a sa, „mâhnită din pricina văduviei și îngrijorată de averea unui copil orfan”, în sensul de a sta în ajutorul „omului trimis de dânsa”, prin restituirea dobânzilor în urma achitării capitalului[29].

Și scrisoarea următoare, 110, din același an, adresată prefectului Modestos, este tot una de intervenție. Prin ea, autorul solicită destinatarului să acorde „în Duhul adevăratei iubiri de oameni, izbăvirea unei regiuni agricole nenorocite, reducând la o cotă acceptabilă obligațiile pe care le au de susținut, pentru întreținerea armatei, locuitorii din regiunile de la graniță, din munții Taurus, ca să nu fie ruinați de tot”[30], și pentru ca serviciile lor să fie încă multă vreme spre folosul obștesc.

Prin scrisoarea cu nr. 111, alcătuită în anul 372, intervine pe lângă destinatarul ei, același prefect Modestos, în favoarea unui prieten „copleșit de greutăți”, chemat „înaintea judecății”. Prin epistola de față Sf. Vasile îi solicită „o bunăvoință oarecare”: dacă n-a săvârșit nici o greșeală, să fie salvat

[28] *Ibidem*, scrisoarea nr. 97, p. 275.

[29] *Ibidem*, scrisoarea nr. 109, p. 289.

[30] *Ibidem*, scrisoarea nr. 110, p. 290.

grație adevărului însuși, iar dacă a greșit, să-i fie totuși iertată greșeala, prin intervenția sa[31].

Epistola nr. 112, scrisă în același an, conține intervenția Sf. Vasile către guvernatorul Andronic. De data aceasta Sf. Vasile mijlocește pentru Domițian, „un prieten apropiat", cu care se afla într-o relație de familie atât de veche și bună, încât nu face „nici o deosebire între el și un frate". Sf. Vasile îi aduce la cunoștință că respectivul prieten, săvârșind o greșeală, a îndurat multe suferințe, însă intervine în favoarea lui pentru că „tremură de frică pentru greșeala făcută" și pentru că are convingerea că „mântuirea lui depinde" de guvernator. În susținerea intervenției sale, Sf. Vasile arată că prietenul său, Domițian, a suferit destulă pedeapsă și, tocmai de aceea, îi cere să se arate față de el „mărinimos și înțelegător". Pentru a fi mai convingător, aduce un argument de o mare frumusețe: „ca să reduci din putere pe cei care se împotrivesc e o însușire a unui om și a unui conducător; dar ca să fii bun și blând cu cei întristați e o faptă de om care întrece pe toți prin măreție sufletească și blândețe". Însuși faptul de a fi avut o mare frică de pedeapsă, pe care de altfel o consideră normală, ar fi suficientă pentru a nu mai fi pedepsit. De aceea și formulează rugămintea: „te rugăm să nu mai adaugi și tu altă pedeapsă", venind, din nou, cu un sensibil și profund argument: „Gândește-te: printre cei care au trăit mai înainte au existat mulți oameni care au greșit față de stăpânii lor, dar urmașilor lor nu li s-a transmis nici măcar numele, în schimb numele celor care și-au stăpânit mânia și care, prin filosofie s-au ridicat cu mult deasupra mulțimii, au rămas nemuritoare pentru toți oamenii. Să adaugăm dar și această însușire la istorisirile în care se va vorbi despre tine! Ajută pe cei care vrem să-ți preamărim isprăvile ca acestea să întreacă pildele de bunătate cântate de cei vechi"[32].

În scrisoarea (nr. 113) adresată preoților din orașul Tars, alcătuită în anul 372, arătând că „lucrarea de zidire a Bisericii, de îndreptare a greșelilor, de ajutorare a celor năpăstuiți și de apărarea a fraților cu credință sănătoasă (...) a dispărut cu totul", iar de „vindecarea celor ce pătimesc de boli, de purtarea de grijă față de cei amenințați de molimi nu se mai întâmplă nimic", îndeamnă, ca bun păstor al Bisericii și mare filantrop, „să depunem mai multă râvnă și multă sârguință ca să mai putem aduce o îmbunătățire cât de mică Bisericii"[33].

Scrisoarea nr. 137, scrisă în anul 373 adresată guvernatorului Antipatros, este tot una de intervenție prin care Sf. Vasile îl roagă pe guvernator să amâne până la întoarcerea sa ancheta în cazul casei „prea veneratei mame Paladia",

[31] *Ibidem*, scrisoarea nr. 111, p. 290.

[32] *Ibidem*, scrisoarea nr. 112, p. 292.

[33] *Ibidem*, scrisoarea nr. 113, p. 293.

cu care este unit prin legături de rudenie și care pentru el a fost „ca o a doua mamă"[34].

Unui contabil i se adresează prin epistola nr. 143, scrisă în același an, cerându-i să viziteze căminul de săraci pe care-l conduce un „frate horepiscop" (frate întru Hristos n.n.). Apelează la el ca la unul care „nu este necunoscător al acestei lucrări", întrucât și el „întreține unul din azilele din Amasia din venitul pe care i l-a dat Dumnezeu". Scopul vizitei la căminul de săraci este acela de a-l ajuta: „când vei vedea acest așezământ, îi vei da tot ce-i va lipsi", afirmând, ca un fel de argument, că și „confratele lui i-a făgăduit bunăvoință pentru azilele de săraci"[35].

Prin scrisoare nr. 150, adresată lui Amfilohiu, Sf. Vasile face „o pledoarie pentru un creștinism al faptei"[36], arătând că „adevărata măsură a sărăciei s-ar mărgini la o singură haină", citându-l pe Sf. Ioan Botezătorul („cel ce are două haine să dea una celui ce n-are", Luca 3, 11), precum și porunca Mântuitorului dată ucenicilor „de a nu avea două haine" (Matei 10, 10) sau îndemnul Aceluiași „dacă vrei să fii desăvârșit, du-te, vinde-ți averea și dă-o săracilor" (Matei 19, 21). Folosește, de asemenea, ca argument și practica din perioada apostolică când, „credincioșii își vindeau averile, aduceau prețul și-l depuneau la picioarele apostolilor, iar ei le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare". Însă Sf. Vasile mai vine cu o precizare foarte importantă, anume aceea de a face deosebire între cel aflat cu adevărat în nevoi și cel care cerșește din lăcomie: „cine dă unui nenorocit dă lui Dumnezeu, dar cine dă unui vagabond, acela aruncă banii la câini, pe care nerușinarea îl poate face respingător, dar pe care lipsa nu-l face vrednic de milă"[37].

O scrisoare interesantă, atât prin destinatar, cât și prin conținut, este cea cu nr. 173. Ea este adresată Teodorei „Canonica"[38] căreia îi dă câteva sfaturi de dreaptă viețuire: „...să muncești cu mâinile tale spre a fi bine plăcut lui Dumnezeu (...); mai trebuie modestie în îmbrăcăminte, grijă în felul cum vorbești cu oamenii, simplitate în hrană, lipsă a tot ce-i de prisos în avere (...) Tot așa stăm și cu statornicia în cumpătare, cu sârguința la rugăciune, cu dragostea sinceră față de frați, cu deschiderea sufletească față de cei oropsiți, cu smerenia cugetului, cu frângerea inimii, cu curăția credinței și cu păstrarea

---

[34] *Ibidem*, scrisoarea nr. 137, p. 322.

[35] *Ibidem*, scrisoarea nr. 143, p. 330-331.

[36] Nota nr. 1 la scrisoarea 150, în *Ibidem*, scrisoarea 150, p. 335.

[37] *Ibidem*, scrisoarea nr. 150, pp. 337-338.

[38] Canonicele nu erau călugărițe, ci un fel de surori care locuiau în grup cu alte femei, ele fiind controlate de slujitorii Bisericii. Vezi nota 1 a scrisoarea 173, la *Ibidem*, scrisoarea nr. 173, p. 364.

voioșiei până și în clipele de suferință. Și, pe deasupra, niciodată să nu ne părăsească gândul la înfricoșata și neocolita judecată, spre care ne grăbim cu toții, cu toate că foarte puțini își aduc aminte de ea și prea puțin le pasă de felul în care și pe ce poartă vor ieși"[39].

Tot de intervenție este și scrisoarea cu nr. 177, adresată magistrului Sofronios, datată în anul 374. Prin ea, Sf. Vasile îl recomandă pe „prea veneratul nostru frate Eusebiu", care a căzut pradă „unei absurde calomnii", pe „care numai dreptatea lui o poate împrăștia". Îl roagă, deci, să fie bun față de el și să-l ocrotească „ca și cum ar ocroti adevărul, făcându-i dreptate și asigurându-i condiții omenești" [40]. De aceea îl roagă să mijlocească pentru el, întrucât dreptatea este de partea lui.

În același timp și pentru același Eusebiu intervine Sf. Vasile și prin scrisoarea nr. 178, pe lângă comitele Aburgios. Din modul cum se exprimă autorul, reiese că el mijlocise „de multe ori" pentru „numeroși oameni" pe lângă destinatarul de mai sus și că, datorită lui „a făcut servicii importante celor asupriți în împrejurări din cele mai grele". Intervenția sa pe lângă Aburgios are un scop foarte precis: acela de a avea grijă ca Eusebiu să nu fie nedreptățit, „ci să primească o judecată dreaptă și să se cerceteze toată viața lui"[41].

De intervenție este și scrisoarea cu nr. 179, care-l are ca destinatar pe Arinteos, ofițer a cărui „omenie" este deja dovedită, având o „noblețe a firii" și un „suflet deschis spre toți". Sf. Vasile intervine pe lângă el cu scopul de a-l sprijini pe „un bărbat vestit" „la procesul pe care-l are" și care „din punct de vedere al adevărului nu prezintă greutăți". Intervine, întrucât „din pricina unei grave calomnii, (procesul n.n.) e destul de primejdios", iar un „cuvânt bun" din partea lui ar „ajuta mult"[42].

Magistrului Sofronios îi adresează și scrisoarea cu nr. 180, alcătuită în anul 374. Prin ea intervine pentru Eumathios, rugându-l pe destinatar să-l ia „sub ocrotire" și să-l mângâie „cu tot ce poate". Ajutându-l pe Eumathios, ajută pe „un bărbat ales, un om care și-a câștigat respect printr-o cultură deosebită", dar, în același timp, prin ajutorul pe care i-l va oferi, îi va face o bucurie și Sf. Vasile însuși[43].

O epistolă deosebită este cea cu numărul 203, scrisă în anul 375 și având ca destinatari un grup de episcopi, cărora marele ierarh capadocian le dă câteva sfaturi și îndemnuri de mare profunzime teologică și frumusețe literară. Ideea

---

[39] *Ibidem*, scrisoarea nr. 173, pp. 364-365.
[40] *Ibidem*, scrisoarea nr. 177, p. 368.
[41] *Ibidem*, scrisoarea nr. 178, p. 368.
[42] *Ibidem*, scrisoarea nr. 179, p. 369.
[43] *Ibidem*, scrisoarea nr. 180, p. 369.

centrală pe care o dezvoltă Sf. Vasile este aceea că ei, deși sunt separați de alte episcopii, aflându-se la malul mării, rămân responsabili de comuniunea cu ceilalți episcopi ai Bisericii. Prin aceasta, marele ierarh vrea să sublinieze că fiecare dintre noi suntem responsabili, într-o anumită măsură, de ce se petrece în întreaga Biserică: „să nu pună stăpânire pe voi gândul că (...) suntem străini de răul de care suferă cei mai mulți și că n-avem nevoie de ajutorul nimănui, sau ce folos am avea dacă am sta în comuniune cu ceilalți?" Și argumentează de ce nu trebuie să cugete astfel: „Dumnezeu a despărțit insulele de continent prin mări, dar a unit prin dragoste pe locuitorii din insule cu cei de pe continent (...) Dacă vă situați într-o altă categorie de membri ai Bisericii nu puteți să ne spuneți nouă, care facem parte din același trup, «*n-avem nevoie de voi*». Dacă vă socotiți cap al Bisericii de pretutindeni, capul nu poate spune picioarelor: «*n-avem nevoie de voi*». Cele două mâini au nevoie una de alta, așa cum și picioarele se ajută unul pe celălalt și tot astfel și ochii au o vedere mai limpede atunci când se face uz de amândoi"[44].

O scrisoare cu un conținut similar este și următoarea, cea cu numărul 204, alcătuită în același an și adresată episcopilor din Neocezareea. Ca și în precedenta epistolă, Sf. Vasile le scrie despre importanța dragostei și a comuniunii între ei, ele constituind izvorul faptelor bune și semnul concret al urmării lui Hristos. Amintind câteva texte nou testamentare care vorbesc despre porunca dragostei (Ioan 13, 35; Rom. 13,10 și I Cor. 13, 1-3), marele ierarh subliniază superioritatea acestei virtuți față de toate celelalte[45].

Din scrisoarea numărul 223, datând din anul 375, cu un pronunțat caracter autobiografic, reținem importanța lecturării, cu multă luare aminte, a Sfintei Scripturi, pentru viața omului în general și a creștinului în special. Redăm câteva din mărturisirile Sf. Vasile, întrucât ele sunt de mare folos și pentru viața creștinului de astăzi. Ele exprimă, oarecum, și crezul după care marele ierarh s-a condus toată viața, dar ele pot reprezenta – și trebuie să reprezinte – un ghid pentru fiecare creștin doritor de progres duhovnicesc. Sf. Vasile afirmă că după ce și-a „cheltuit mulți ani din viață cu lucruri deșarte" și și-a „risipit întreaga tinerețe cu truda zadarnică de a dobândi învățătura înțelepciunii lumești, care în lumina Sf. Scripturi este nebunie față de înțelepciunea cea adevărată", s-a „trezit ca dintr-un somn adânc", îndreptându-și privirea spre „minunata lumină a adevărului evanghelic". Urmare a cunoașterii Sf. Scripturi, Sf. Vasile și-a dat silința „să-și îmbunătățească viața", înțelegând că „pentru a trăi cu adevărat o viață desăvârșită e cu totul de dorit să-ți vinzi averile și să

[44] *Ibidem*, scrisoarea nr. 203, p. 414.

[45] *Ibidem*, scrisoarea nr. 204, p. 416.

împarți venitul cu frații aflați în lipsuri, iar în viața pământeană să nu te îngrijorezi deloc și să nu te lași robit de lucrurile din lumea aceasta"[46].

Prin epistolele cu numerele 273, 274 și 275, scrise în ultimii ani de viață și de păstorire, Sf. Vasile intervine în favoarea unui prieten cu numele Hera, pe care-l numește „prea onoratul frate", nu doar „din obișnuință", ci pentru că îl întrece și pe el în prietenie, nutrind sentimente „de o absolută desăvârșire". Pe destinatarul primei scrisori îl roagă să-l socotească „ca pe un apropiat al său" și să-i arate, „cât va fi cu putință", ocrotire în „toate împrejurările" în care va avea nevoie. În scrisoarea a doua (274), având ca destinatar pe magistrul Himerios, îl prezintă pe același Hera ca fiindu-i prieten încă din „vârsta copilăriei" și „până acum la bătrânețe". Mai departe, Sf. Vasile arată că aproximativ din aceeași vreme este prieten și cu magistrul însuși, pe care, acum, îl roagă să-i confirme prietenia față de el prin a fi „atent față de nevoile care-l apasă" pe prietenul său Hera. În a treia scrisoare (275), Sf. Vasile îi mulțumește destinatarului, fără a-l numi, pentru bunăvoința pe care i-a arătat-o, purtându-se față de prietenul Sf. Vasile „mai binevoitor decât a crezut" și ocrotindu-l în toate împrejurările[47].

Mijlocire face Sf. Vasile și prin epistola nr. 279, scrisă în timpul episcopatului, ea fiind adresată prefectului Modestos. Argumentul pe care-l folosește marele capadocian, în favoarea intervenției sale, este unul pe cât de simplu, pe atât de frumos. El afirmă că trimițând această scrisoare, curierul „va dobândi ceea ce caută", iar el, Sf. Vasile, va „fi trecut în rândul binefăcătorilor, pentru că îi oferă prilejul de a face binele". În ceea ce privește motivul intervenției, autorul afirmă că îl va relata chiar „cel în cauză", el precizând doar faptul că ajutorul pe care l-ar dobândi trimisul său îl apreciază ca fiind al său propriu. De asemenea, Sf. Vasile mai relatează că cel pentru care mijlocește vine „tocmai de la Tiana în nădejdea că, prezentând această scrisoare ca pe o ramură de măslin, va avea câștig"[48].

Aceluiași destinatar, prefectul Modestos, îi adresează Sf. Vasile și epistola nr. 280, scrisă tot în vremea episcopatului. După ce-și motivează „îndrăzneala" de a trimite scrisoarea de față, îndrăzneală întemeiată pe cinstea pe care prefectul i-a arătat-o, autorul intervine în favoarea unei rude, care-i este „ca un fiu". Acesta se va înfățișa prefectului cu epistola din partea Sf. Vasile, prilej cu care își va expune și situația sa. Și aceasta în speranța că trimisul său își va „vedea realizată cererea"[49].

---

[46] *Ibidem*, scrisoarea nr. 223, p. 457-458.

[47] *Ibidem*, scrisorile nr. 273, 274 și 275, pp. 560-561.

[48] *Ibidem*, scrisoarea nr. 279, p. 564-565.

[49] *Ibidem*, scrisoarea nr. 280, p. 565.

Prefectul Modestos este și destinatarul epistolei cu nr. 281, scrisă, de asemenea, în timpul episcopatului. Se pare că este o revenire la o scrisoare anterioară. Prin ea, autorul intervine pentru prietenul său Heladios, „prim dregător al comunității", pentru a fi „eliberat din postul de efor al dărilor, ca să aibă timp să se ocupe de probleme ale Patriei..."[50].

Sf. Vasile intervine, prin epistola nr. 286, scrisă în vremea episcopatului, pe lângă trezorierul împărătesc. Acestuia, după ce îi aduce la cunoștință că au fost arestați câțiva răufăcători de meserie, care furaseră hainele unor oameni nevoiași, „pe care mai curând s-ar fi căzut să-i îmbrace decât să-i dezbrace", îi cere ca respectivii răufăcători, întrucât au săvârșit „rele înlăuntrul Bisericilor se cade să primească îndreptarea cuvenită" din partea Bisericii și să nu mai fie stingheriți, cu astfel de lucruri, judecătorii. Sf. Vasile propune ca hainele recuperate să fie restituite proprietarilor, iar cei arestați „să fie îndreptați prin educație și dojană, date în numele Domnului", întrucât – continuă autorul – „cred că întru numele Lui îi vom putea readuce la bine, pentru că oricâte nu le pot realiza pedepsele tribunalelor știm că adeseori le împlinesc judecățile înfricoșătoare ale lui Dumnezeu"[51].

Scrisoarea nr. 297 o adresează unei văduve pe care Sf. Vasile o prețuiește foarte mult. Și pentru că n-a reușit s-o viziteze, cum și-ar fi dorit, se rezumă la a-i trimite o epistolă. Prin ea, autorul o salută dar, în primul rând, o îndeamnă să împlinească „lucrarea Domnului", pentru a deveni astfel vrednică de „bunurile viitoare". De asemenea, îi încredințează și o tânără, cu „rugămintea de a o primi ca și cum ar fi propria lui fiică și propria sa soră"[52].

Prin scrisoarea nr. 303, Sf. Vasile îi cere comitelui tezaurului particular al împăratului să nu mai îngăduie nedreptatea deja înfăptuită, anume aceea de a „pune pe oameni la o sechestrare suplimentară de cai". Sfântul Vasile motivează mijlocirea sa pe următoarele argumente: 1. întrucât respectiva faptă constituie o nedreptate, ea nu ar trebui să fie pe placul comitelui, și 2. din „pricina dragostei care îl leagă de cei nedreptățiți"[53].

Și scrisoarea cu nr. 306, adresată guvernatorului din Sebasta, este una de mijlocire pentru „niște oameni din Alexandria". Prin această epistolă autorul intervine pe lângă guvernator ca acesta să dea dreptul, „printr-o hotărâre obștească, să se transporte cadravul uneia din rudele lor, care și-a sfârșit viața în Sebasta pe vremea cât a staționat acolo unitatea lui militară". De asemenea, îl ruga să pună la dispoziție și serviciul de transport obștesc pentru decedat. Însă,

---

[50] *Ibidem*, scrisoarea nr. 281, p. 566.

[51] *Ibidem*, scrisoarea nr. 286, p. 568-569.

[52] *Ibidem*, scrisoarea nr. 297, p. 581.

[53] *Ibidem*, scrisoarea nr. 303, p. 588.

dincolo de solicitarea în sine, de mare valoare și frumusețe este introducerea scrisorii: „știu că vrednicia ta primește cu plăcere scrisori de la mine și știu și de ce: ai îndrăgit binele și ești săritor când e vorba să faci binefaceri. De aceea, întrucât de fiecare dată îți dau prilej să-ți arăți noblețea gândurilor, te și repezi spre scrisorile mele în convingerea că ele îți ajută să săvârești fapte bune. Iată că acum se ivește un alt prilej, care poate primi însușirile tipice ale bunătății tale în toate privințele și în același timp se face crainicul vredniciilor tale"[54].

Tot de mijlocire este și scrisoarea cu nr. 307. Din păcate nu știm cine este destinatarul însă prin ea Sf. Vasile îl roagă pe acesta „să fie săritor la nevoie", să ajute pe cel nedreptățit și să-și pună influența „în slujba celui care nu caută altceva decât dreptatea"[55].

Prin epistola nr. 309, Sf. Vasile mijlocește pentru un sărac ai cărui copii, trei la număr, „formează o grijă prea mare pentru un om atât de sărac". Scopul intervenției este de a fi scutit de impozit, „cu toate că, din capul locului, scutirea necesară îi era asigurată în urma sărăciei lui"[56].

Tot pentru ajutorarea unor rude sărace mijlocește Sf. Vasile și prin epistola nr. 310. Din păcate, nu cunoaștem numele destinatarului[57].

Prin epistola nr. 312, autorul roagă un efor fiscal ca, dacă nu-i poate „acorda păsuire" unei persoane sărace, cel puțin să nu-i facă nedreptate. Nu uită a face precizarea: „arată-te grăbit în a-l ajuta"[58]. Scutire de impozit solicită Sf. Vasile și prin epistola nr. 313, adresată unui (alt) efor fiscal. Acestuia îi cere, rugându-l, să acorde „casei vestitului magistrat Sulpicius o anumită ușurare", în sensul ca ea să fie scutită de impozit[59].

Mijlocire face Sf. Vasile și prin scrisoarea nr. 314, prin intermediul căreia părintele capadocian îl roagă pe destinatar „să-și sporească dragostea față de fratele" pe care i-l trimite, ajutându-l să intre în serviciul său[60].

Pentru un om care avea nevoie grabnică de ajutor intervine Sf. Vasile și prin epistola nr. 316. Pe destinatar îl roagă să-i ofere „întreg ajutorul în problema care îl interesează, în marginile competenței"[61].

---

[54] *Ibidem*, scrisoarea nr. 306, p. 589.
[55] *Ibidem*, scrisoarea nr. 307, p. 590.
[56] *Ibidem*, scrisoarea nr. 309, p. 591.
[57] *Ibidem*, scrisoarea nr. 310, pp. 591-592.
[58] *Ibidem*, scrisoarea nr. 312, p. 592.
[59] *Ibidem*, scrisoarea nr. 310, p. 593.
[60] *Ibidem*, scrisoarea nr. 315, p. 594.
[61] *Ibidem*, scrisoarea nr. 316, p. 595.

O intervenție similară face, în scrisoarea nr. 318, pentru „un fel de fiu duhovnicesc", rugându-l pe destinatar să-i ofere ajutorul „ce-i cu putință în problema care îl interesează"[62].

Şi prin scrisoarea nr. 319 roagă pe destinatarul nenumit să ajute o persoană, „cât îi va sta în putere și după cum o cer împrejurările"[63].

O intervenție specială o reprezintă cea din epistola cu numărul 335. Adresată, se pare, lui Libaniu, scrisoarea conține rugămintea Sfântului, către destinatar, de a primi pe cel recomandat, ca ucenic[64].

Aceluiași destinatar îi adresează Sf. Vasile și epistola cu nr. 337 și tot cu rugămintea de a primi pe cel recomandat de Sf. Vasile ca ucenic[65].

Deasemenea, aceluiași destinatar i-l recomandă pe fiul lui Anesios, pe care îl roagă, prin scrisoarea nr. 339, să-l primească ca și cum ar fi al său[66].

Dincolo de epistolele prezentate, unele de mângâiere, altele, cele mai multe, de mijlocire, dar toate făcând parte din categoria „faptelor milei sufletești", Sf. Vasile a fost preocupat și de progresul vieții duhovnicești, din perspectiva cultivării permanente a faptelor bune. Astfel, în epistola nr. 42, scrisă înainte de episcopat și adresată unui ucenic pe nume Hilon, Sf. Vasile vorbește despre datoria creștinului de a progresa în bine. În acest sens, îl citează pe Sf. Ap. Pavel „acel prea viteaz luptător", care nevrând ca noi să rămânem doar la faptele noastre bune din trecut, ci ca în fiecare zi să înaintăm cu spor în drumul nostru spre bine, zice: „uitând ce este în urma mea și tinzând la cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata dumnezeiești chemări de sus" (Filip. 3, 13-14). Şi întărește afirmația teologică cu un exemplu din viața de toate zilele: „așa este toată viața omenească: ea nu se îndestulează cu cele trecute, ci se hrănește mai puțin din trecut, cât mai ales din viitor. Căci – se întreabă Sf. Vasile – ce folosește omului satiul pe care pântecele l-a cunoscut ieri, dacă astăzi, flămânzind din nou, nu găsește hrană pentru a se sătura?" Şi continuă: „tot așa nici sufletul n-are nici un folos după fapta bună de ieri dacă în ziua de azi el s-a lăsat de lucrarea dreptății. Căci zice Scriptura: «Cum te voi afla, așa te voi judeca»" (Lc. 19, 22)[67].

Concluzii

Din corespondența Părintelui capadocian, una dintre cele mai bogate din literatura patristică, realizăm, încă o dată, cât de mare a fost și a rămas Sf. Vasile

[62] *Ibidem*, scrisoarea nr. 318, p. 596.
[63] *Ibidem*, scrisoarea nr. 319, p. 596.
[64] *Ibidem*, scrisoarea nr. 335, p. 604.
[65] *Ibidem*, scrisoarea nr. 337, pp. 607-608.
[66] *Ibidem*, scrisoarea nr. 339, p. 608.
[67] *Ibidem*, scrisoarea nr. 42, p. 190.

„cel Mare". Astfel, aflăm despre bogata paletă a preocupărilor sale, începând cu formularea terminologiei trinitare, continuând cu organizarea, la cote maxime, a lucrării social-filantropice a Bisericii, cu îmbogățirea monahismului prin rânduielile și canoanele elaborate dar, în mod deosebit, de impresionanta activitate pastorală și socială desfășurată în eparhia sa, ea devenind model pentru toate eparhiile din toate locurile și din toate timpurile. Dacă ar fi să evaluăm din perspectivă tematică ampla sa corespondență, vom putea cu ușurință constata că cea mai mare parte a ei abordează aspecte social-filantropice. Epistolele sale se adresează ierarhilor și guvernatorilor, funcționarilor de rând și militarilor însă, în mod deosebit, săracilor și văduvelor. De aceea, acum, la popas aniversar, am considerat binevenită o privire de ansamblu asupra aspectelor filantropice oglindite în epistolele sale.

Preoția și chipul preotului după Sfântul Grigorie Teologul (330-390)

Pr. Prof. Dr. Nicolae D. NECULA
Facultatea de Teologie Ortodoxă București

Cinstirea în mod deosebit, în acest an, a Sfinților capadocieni, hotărâtă prin decizie patriarhală și sinodală[1], ne oferă oportunitatea să vorbim despre preoție și persoana slujitorului, din perspectiva unuia dintre marii capadocieni: Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul[2]. Aceasta, cu atât mai mult, cu cât acest mare teolog, acest titan al patrologiei, s-a aplecat cu atâta sfială, cutremurare și răspundere asupra acestei slubime slujiri, într-una din capodoperele sale referitoare la preoție, și anume, tratatul său intitulat *Cuvânt de apărare pentru fuga sa în Pont* sau *Despre preoție*[3]. Deși este cunoscut în teologie pentru contribuția sa excepțională la dezvoltarea acesteia, prin opera sa unică, *Cele cinci cuvântări teologice*[4], și alte lucrări de referință în domeniu[5]. Sfântul Grigorie Teologul – printre puținii care poartă acest apelativ[6] –, scrie pagini

---

[1] Vezi, † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Iubirea părintească – temelie a vieții umane*, Pastorală de Crăciun, București, 2008, p. 8.

[2] Despre viața Sfântului Grigorie de Nazianz sau Teologul, vezi Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Manual pentru uzul studenților, tipărită cu binecuvântarea IPS. Lucian, Arhiepiscopul Tomisului, Sfânta Mânăstire Dervent, 2000, pp. 120-121.

[3] Publicat în P. G., t. XXXV, col. 408-517. Traducerile românești ale tratatului *Despre preoție* al Sfântului Grigorie Teologul au înfățișat titlul sub mai multe variante, ca de exemplu: Iosif, episcopul Argeșului, *Al celui între sfinți părintele nostru Grigorie Nazianzineanul, Cuvântătorului de Dumnezeu, Cuvânt pentru preoție*, București, 1821. Pr. N. Domos, Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele ce l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sf. Vasile*, Huși, 1931. Cea mai bună traducere o face Pr. D. Fecioru, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo*, în „Biserica Ortodoxă Română" LXXXVI (1968), nr. 1-2, pp. 127-164 și, în volum, împreună cu tratatele *Despre preoție* ale Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Efrem Sirul, București, 1992 și 2007.

[4] Vezi traducerea românească de Pr. Gh. Tilea și Nicolae I. Barbu, Curtea de Argeș, 1947; Pr. Prof. I. G. Coman, *Cuvântări teologice* (în manuscris).

[5] Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *Patrologie*, pp. 121-122.

[6] *Ibidem*, p. 121.

întraripate despre slujirea sacerdotală, așa cum nu mulți au făcut-o în istoria Bisericii.

Tratatul *Despre fuga sa în Pont* sau *Despre preoție* este primul de acest fel în literatura patristică. Sfântul Ioan Gură de Aur, când a scris tratatul său celebru *Despre preoție*[7], ca și Sfântul Grigorie cel Mare, când a alcătuit a sa *Regula pastorală*[8], îl cunoșteau și l-au folosit în aceste lucrări[9].

Tratatul său *Despre preoție* este de fapt o cuvântare a sa, rostită la Paștele anului 362, când se întorcea din Pont, unde se retrăsese ca să scape de răspunderile preoției. După cum se știe, Sfântul Grigorie Teologul studiase împreună cu Sfântul Vasile cel Mare la Atena. Aici s-a legat și s-a consolidat cea mai frumoasă și adevărată prietenie între cei doi, ambii cunoscând doar drumul către școală și biserică. Firi contemplative și sensibile, au dorit amândoi să îmbrățișeze viața monahală. După întoarcerea în patrie și după primirea botezului, a fost chemat de prietenul său, Vasile cel Mare, în Pont, la mânăstirea înființată de el pe malul râului Iris, unde au pus bazele *Filocaliei*. Sfântul Grigorie dorea din tot sufletul să devină monah. Contrat voinței sale, este chemat de tatăl său, episcop de Nazianz, și de credincioșii din eparhie, pentru a-l ajuta pe bătrânul său tată în activitatea pastorală. Este hirotonit preot, fără voia sa, în 361, de Crăciun. Considerând hirotonirea sa ca pe „un act tiranic", fuge în Pont, la Sfântul Vasile cel Mare dar, la insistențele tatălui său, revine în Nazianz și, la Paștele din 362, rostește celebra sa cuvântare, cunoscută sub numele *Despre fuga sa*, în care evidențiază frumusețea, măreția și greutățile slujirii preoțești, socotindu-se nepregătit pentru o slujire așa de mare și importantă cum este Preoția. Acceptă să-l ajute pe tatăl său în pastorație, este făcut episcop de Sasima, dar nu s-a dus niciodată la acel scaun, ci se retrage la Mânăstirea „Sfânta Tecla" din Isauria, iar în anul 380 este instalat episcop de Constantinopol, fiind un adevărat teolog și slujitor al Bisericii lui Hristos[10]. Moare în 389 sau 390, la vârsta de 60 de ani.

Cuvântarea sa *Despre fugă* sau *Cuvânt de apărare pentru fuga sa în Pont* este „un adevărat tratat despre preoție, în care arată răspunderea, maiestatea,

---

[7] Publicat în P. G., t. XLVIII, col. 623-692. Tratatul *Despre preoție*, a fost tradus în românește de Iosif, episcopul Argeșului, București, 1820; Iosif Barac, Sibiu, 1865; Ioan Papiu, Gherla, 1869; Pr. St. Călinescu, în „Ortodoxul", 1880; Pr. Aristide N. Geamănu, Craiova, 1941; Pr. D. Fecioru, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXVI (1957), nr. 10, pp. 928-1011 și, în volum, EIBMBOR, 1992 și 2007.

[8] Tradusă în românește de Pr. Prof. Alexandru Moisiu, *Cartea regulei pastorale*, în „Mitropolia Ardealului", XXII (1977), nr. 1-2, pp. 105-124; nr. 10-12, pp. 787-810; XXIV (1979), nr. 4-6, pp. 384-462.

[9] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 124.

[10] *Ibidem*, pp. 120-121.

dar și caracterul înfricoșător al acestei zguduitoare Taine și misiuni"[11]. Tratatul cuprinde 117 capitole, mai lungi sau mai scurte, în funcție de ideile pe care le dezvoltă, și este o dovadă de netăgăduit a cunoștințelor teologice imense pe care le avea Sfântul Grigorie Teologul. Tratatul are o documentare scripturistică impresionantă, fiind o adevărată călăuză biblică, dovedind cât de bine cunoșteau Sfinții Părinți Sfânta Scriptură și cât de ușor o mânuiau. De asemenea, impresionează sinceritatea acestei mărturisiri și stilul elevat pe care Sfântul Grigorie îl folosește, totul plecând de la importanța Tainei Preoției în viața Bisericii și a celor chemați să o îndeplinească cu vrednicie.

În paginile următoare, vom prezenta preoția sau slujirea sacerdotă și calitățile cerute slujitorului bisericesc, așa cum reies ele din gândirea Sfântului Grigorie Teologul[12], având ca bază de lucru și documentare, opera sa *Cuvânt de apărare pentru fuga sa în Pont*[13].

1. Preoția, în gândirea Sfântului Grigorie Teologul

Preoția și sublimul ei, slujirea sacerdotală în general[14], l-au impresionat întotdeauna pe Sfântul Grigorie Teologul, de aceea el nu s-a socotit vrednic de această slujire. Cu toată pregătirea sa teologică și morală de excepție, l-a înspăimântat sublimul, greutățile și, mai ales, responsabilitatea preoției, preferând în locul ei smerenia călugărească. A privit preoția ca pe un ideal greu de atins și a scris atât de frumos și de realist despre ea, încât consider că de la el a rămas cea mai frumoasă și mai poetică definiție a preoției din câte s-au dat în teologie și literatură. El spune: „Mie mi se pare, într-adevăr, că preoția, arta de a conduce pe om – ființa cea mai complexă și cea mai feluriță în gând și faptă – este arta artelor și știința științelor"[15]. Socotesc că nu se putea da o definiție mai sintetică și mai cuprinzătoare preoției decât aceasta: Preoția nu este o meserie, o profesie sau o îndeletnicire oarecare, ci ea este o artă – arta

---

[11] *Ibidem*, p. 122.

[12] Dintre lucrările pe această temă, amintim și pe următoarele: Pr. Prof. Nicolae Bordașiu, *Frumusețea și sarcinile sacerdotale după Sfântul Grigorie Teologul*, în „Glasul Bisericii", XXXVII (1978), nr. 1-2, pp. 88-94; Drd. Cornel Zăvoianu, *Chipul preotului după opera Sfântului Grigorie de Nazianz*, în „Ortodoxia", XXXI (1979), nr. 2, pp. 333-348.

[13] În lucrarea de față, vom utiliza traducerea făcută de Pr. D. Fecioru, *Despre preoție*, EIBMBOR, București, 2007, pp. 219-306.

[14] Despre preoție, vezi Pr. Prof. Ene Branițte, *Preoția și chipul preotului după Sfânta Scriptură*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXXIII (1965), nr. 5-6, pp. 483-502; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, în „Studii Teologice", II (1949), nr. 9-10, p. 739.

[15] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga sa din Pont, după ce a fost hirotonit și pentru întoarcerea lui de acolo. În acest cuvânt și despre măreția slujirii preoțești*, cap. XVI, trad. de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 2007, p. 233.

conducerii sufletelor la mântuire. Profesia sau meseria este ceva ce ne-am însușit și ține mai mult de partea tehnică, fără implicare sufletească majoră, este ceva ce facem aproape automat, fără angajare sufletească prea mare, pe când preoția este o misiune, o artă care presupune și cere mereu antrenarea puterilor sufletești, a sensibilităților și a tuturor virtuților pe care le posedăm. Așa cum un lucru de artă este expresia gustului, sensibilității și a fineții sufletești, la fel, preoția este o artă căci presupune mereu modelarea sufletului, cu o gamă nesfârșită de manifestări, ceea ce pretinde posibilități nesfârșite și dotări de excepție din partea păstorului de suflete. Când Sfântul Grigorie Teologul a dat această definiție unică și nemuritoare preoției, n-a exagerat cu nimic și nici n-a vorbit cu emfază, mândrindu-se sau disprețuind celelate arte și științe, ci a plecat de la un adevăr incontestabil și anume, dificultatea de a conduce și modela sufletul omenesc – această eternă temă –, cu toate meandrele și ascunzișurile sale, și cât de dificilă este mântuirea lui. Sfântul Părinte n-a disprețuit artele, care ajunseseră la mare dezvoltare în vremea lui, și nici științele exacte ale antichității clasice, ci a vrut să arate că grija pentru mântuirea sufletului valorează mai mult decât orice. Era poate o încercare de a răspunde la întrebarea Mântuitorului: „Ce ar da omul în schimb pentru sufletul său? sau Ce ar folosi omul de ar dobândi toată lumea, dar și-ar pierde sufletul său?" (Marcu 8, 36-37).

El compară preoția cu medicina, știință exactă, dar arată că prima este mai grea: „Îți vei da seama de aceasta dacă pui față în față preoția cu medicina, știința vindecării sufletelor cu știința vindecării trupurilor. Comparându-le, vei vedea că medicina e grea, dar preoția e și mai grea și mai de preț, și prin natura materiei, și prin natura științei, și prin scopul lucrării ei"[16]. „Medicina se ocupă cu trupurile, o materie trecătoare și pieritoare, care negreșit se va descompune și se va preface în pământul din care a fost făcută, (...) preoția se ocupă cu sufletul, care-i din Dumnezeu și dumnezeiesc, care-i părtaș nobleței celei de sus și tinde spre noblețea aceea, deși-i unit cu cel inferior lui, cu trupul"[17]. Sfântul Grigorie arată că, și în privința mijloacelor de vindecare, preoția este mai grea: „Doctorul, ca să vindece trupurile (...) prescrie doctorii, dă bolnavului un anumit regim alimentar (...), uneori, când e nevoie, chiar arde, taie și întrebuințează și alte mijloace dureroase de vindecare. Dar oricât de anevoioasă și de grea ar părea medicina, totuși nu-i atât de grea ca preoția, unde trebuie să observi și să vindeci purtările oamenilor, patimile lor, viața lor, și alte asemenea din om, unde trebuie să izgonești din perechea asta a noastră, din suflet și trup, tot ce este animalic și sălbatic și să pui în loc și să statornicești

[16] *Ibidem*, cap XVI, trad. rom. cit., p. 233.

[17] *Ibidem*, cap. XVI și XVII, trad. rom. cit., pp. 233-234.

tot ce este blând și plăcut lui Dumnezeu; unde trebuie să împarți cu dreptate ce se cuvine sufletului și ce se cuvine trupului; unde nu trebuie să îngădui trupului să stăpânească sufletul – cea mai mare nedreptate –, ci să supui trupul, al doilea prin fire, sufletului, capul și stăpânul"[18].

Tot în privința mijloacelor de vindecare, Sfântul Grigorie Teologul arată că pentru preoție constituie o mare dificultate prezumția unor persoane că sunt deștepte dar și egoismul lor care-i determină să ascundă „doctorilor sufletești bolile lor și să fugă de vindecare, împotriva sănătății lor, să tăinuiască în chip josnic păcatele ca pe niște abcese tainice și rușinoase, să-și dezvinovățească păcatele, scornind cuvinte de apărare pentru patimile lor, astupându-și urechile ca o viperă surdă, care-și astupă urechile (Ps. 57, 4) și se ambiționează să nu asculte glasul celor ce-i sfătuiesc, ca să nu fie vindecați cu doctoriile înțelepciunii, cu care se vindecă sufletul bolnav; sau – culmea ticăloșiei! – cei mai cutezători și mai îndrăzneți nu se rușinează defel de păcat și de cei care caută să-i vindece de păcat"[19].

Sfântul Grigorie Teologul socotește că știința vindecării sufletești este mai grea și mai importantă decât cea a vindecării trupești și pentru faptul că „medicina se ocupă puțin cu cele din adâncuri; se ocupă mai mult de cele ce se văd. Preoția, însă, se străduiește să vindece pe omul cel ascuns al inimii, dă lupte cu cel ce se războiește și se luptă împotriva noastră, înlăuntrul sufletului nostru (...) Pe lângă aceasta, dacă vrem să vindecăm și să curățim sufletul (...) mai avem nevoie de multă și desăvârșită credință"[20].

Preoția este superioară medicinei și în privința scopului urmărit de fiecare dintre ele. Știința medicală urmărește bunăstarea trupului, sănătatea lui, deși nu întotdeauna îi este de folos pentru mântuire căci, ca și starea socială, smerită sau strălucită, sănătatea și boala ajung bune sau rele prin voia liberă și prin felul cum le întrebuințează cei ce le au[21]. „Cealaltă, știința vindecării sufletului, preoția, urmărește să întraripeze sufletul, să-l smulgă din lume, să-l dea lui Dumnezeu; să-l facă să păzească chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26), dacă nu l-a pierdut; dacă e în primejdie să-l piardă, să-i arate calea ca să și-l păstreze; iar dacă și l-a stricat să-l aducă din nou la starea cea dintâi. Preoția urmărește să facă să locuiască, prin Duhul Sfânt, Hristos în inimile oamenilor (Efes. 3, 17). Și, în sfârșit, scopul cel mai de seamă al preoției este să-l facă Dumnezeu și părtaș fericirii celei de sus pe cel ce aparține cetei celei de jos, pe om"[22].

---

[18] *Ibidem*, cap. XVIII, trad. rom. cit, pp. 234-235.
[19] *Ibidem*, cap. XIX și XX, trad. rom. cit., pp. 235-236.
[20] *Ibidem*, cap. XXI, trad. rom. cit., p. 237.
[21] *Ibidem*, cap. XXI, trad. rom. cit., p. 238.
[22] *Ibidem*, cap. XXI, trad. rom. cit., p. 238.

Subliniind deosebirea dintre medicină și preoție, Sfântul Grigorie Teologul fixează foarte precis și scopul nobil al preoției, care este același cu scopul venirii și întrupării lui Hristos, și anume, ca pe om să-l îndumnezeiască, idee pe care o întâlnim și la Sfântul Atanasie cel Mare[23].

Preoția și pastorația, în general, sunt căi de a conduce pe credincioși la mântuire. În această privință, Sfântul Grigorie Teologul spune: „Dacă e greu unui om să știe să se supună, apoi firește e cu mult mai greu să conducă pe oameni și mai cu seamă să fie preot, să-i conducă adică pe calea aceasta a noastră, a creștinilor, pe calea aceasta a legii dumnezeiești, care duce la Dumnezeu. Orice om cu judecată își dă seama că, pe cât e de mare înălțimea și dregătoria preoției, pe atât de mare și primejdia"[24]. Demintatea preoției și înălțimea ei aduc după sine și mari răspunderi, greutăți și muncă: „Munca preotului este la fel cu munca unui om care ar încerca să conducă și să îmblânzească o fiară cu mai multe fețe și mai multe chipuri, alcătuită din multe fiare, și mai mari și mai mici, și mai domestice și mai sălbatice. Negreșit grea i-ar fi munca acestuia și nici mică lupta ca să stăpânească un animal cu o fire atât de neobișnuită și atât de ciudată, de vreme ce fiarele care intră în alcătuirea acestui animal nu preferă toate nici aceleași glasuri, nici aceeași hrană, nici aceleași mângâieri, nici aceleași fluierături, nici același fel de tratament, ci unora le place sau displace una, altora, alta, după firea și deprinderea fiecăreia. Ce ar trebui să facă purtătorul de grijă al unui astfel de animal? Ce altceva decât știința, cu ajutorul căreia conduce acest animal, să fie multiplă și variată! Ce altceva decât să dea fiecăreia dintre fiare îngrijirea potrivită cu firea ei, să o conducă bine și să o păstreze sănătoasă! Tot așa și trupul acesta obștesc al Bisericii este alcătuit din oameni cu multe și variate feluri de purtare și de gândire, întocmai ca animalul alcătuit din mai multe animale, deosebite ca fire între ele. De aceea, preotul trebuie să fie neapărat simplu și unitar, potrivit cu spiritul de dreptate pe care trebuie să-l aibă în toate, dar și multiform și variat, potrivit cu firea deosebită a fiecărui credincios, iar în cuvânt, destoinic și folositor tuturor"[25]. Sub forma aceasta simbolică, Sfântul Grigorie arată cât de variată și multiplă este componența unei parohii, fapt ce aduce mari dificultăți în pastorație și cere preotului multă pricepere.

Concepând în felul acesta preoția, era firesc ca să se socotească nevrednic de această slujire, să aibă reținerile sale, să fugă de preoție și să prefere viața monahală și smerenia acestei trăiri; însă în momentul în care s-a decis să îmbrățișeze slujirea sacerdotală, a făcut-o cu toată ființa, fiind un exemplu în

[23] Vezi Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pp. 97-98.

[24] Sf. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, cap. X, trad. rom. cit., p. 229.

[25] *Ibidem*, cap. XLIV, trad. rom. cit., pp. 254-255.

toată literatura patristică. Au rămas, în tratatul său *Despre fugă*, mărturisiri din care reiese clar, de netăgăduit, înclinația sa către viața monahală. Pe lângă teama de preoție, al doilea motiv care l-a determinat să fugă de slujirea sacerdotală a fost dorința sa de a trăi viața contemplativă și mistică pe care numai monahismul i-o oferea. Sfântul Grigorie vorbește despre „teama ce a avut-o la început de preoție":[26] „Nu m-am supus și am fugit, în primul rând, pentru că m-am spăimântat de dregătoria la care nici nu mă gândeam (...) și nu mi-am mai putut stăpâni gândurile (...) În afară de asta, mi s-a strecurat în suflet frumusețea sihăstriei și pustniciei. Eram îndrăgostit dintru început de singurătate, cum nu știu să fi fost îndrăgostit vreodată unul din cei ce studiază arta oratorică! Iar în vremea primejdiilor mari și cumplite prin care am trecut, făgăduisem lui Dumnezeu să trăiesc în pustnicie. Gustasem chiar ceva din viața pustnicească. Ajunsesem oarecum în pridvoarele ei, iar trăirea acestei virtuți mi-a aprins și mai mult dorul de sihăstrie. De asta n-am îndurat să fiu tiranizat, să fiu împins în mijlocul zgomotelor lumii, să fiu smuls cu sila din sfântul adăpost al acestei viețuiri"[27]. Pentru el, fire delicată și contemplativă, mai puțin practică „atât de grea și anevoioasă este preoția pentru cel cu inima simțitoare și înțelegătoare! Este cu adevărat un vierme în oase (Pilde 14, 31) pentru omul cu judecată!"[28]. În acest sens, Sfântul Grigorie Teologul aduce exemple nenumărate, făcând referire la aproape toți proorocii Vechiului Testament, care i-au sporit teama că nu va putea realiza o preoție adevărată, de unde și tendința sa de fugă din fața unei asemenea responsabilități.

2. Chipul preotului după Sfântul Grigorie Teologul

Dacă Sfântul Grigorie de Nazianz scrie cu atâta responsabilitate și teamă despre slujirea preoțească în sine, nu mai puțin pretențios, critic și exigent este cu persoana slujitorului. Acest lucru lucru este determinat de mai multe motive. În primul rând, având o concepție atât de înaltă despre slujirea sacerdotală, mergând până a fugi de responsabilitățile ei, pretinde ca persoana slujitorului să fie la înălțimea dimnității preoțești. În al doilea rând, pornind de la realitățile timpului său, când preoțimea era departe de a întruchipa slujirea adevărată, el este foarte critic cu slujitorii bisericești. În al treilea rând, având în vedere sublimitatea preoției, Sfântul Grigorie Teologul înfățișează chipul adevărat al slujitorului bisericesc.

Având în vedere că slujirea preoțească este o chemare de la Dumnezeu, prima condiție pe care trebuie să o îndeplinească un candidat la preoție este

---

[26] *Ibidem*, cap. II, trad. rom. cit., p. 222.

[27] *Ibidem*, cap. VI, trad. rom. cit., pp. 225-226.

[28] *Ibidem*, cap. LVII, trad. rom. cit., p. 267.

vocația[29], adică acea chemare specială de a-L sluji pe Dumnezeu. Acest adevăr este confirmat de Sfântul Apostol Pavel care spune: „Și nimeni nu-și ia singur cinstea aceasta, ci dacă este chemat de Dumnezeu, după cum și Aaron" (Evrei 5, 4). În această privință, Sfântul Grigorie Teologul spune: „Am auzit de Moise când i-a grăit Dumnezeu. Erau mai mulți chemați la Muntele Sinai: Aaron cu cei doi fii ai săi, tot preoți, și cei șaptezeci de bătrâni din sfat; acestora li s-a poruncit să se închine de departe, și numai lui Moise i s-a poruncit să se apropie de munte; poporului, însă, i s-a poruncit să nu se suie împreună cu ei (Ies. 24, 1-2), pentru că nu trebuie să se apropie de Dumnezeu toți, ci numai cel care, ca și Moise, poate cuprinde slava lui Dumnezeu"[30].

Chemarea sau vocația este condiția esențială a preoției și un element de bază care ne asigură că slujirea, dublată de de această virtute, va fi plină de succes. Contrar acestei situații firești, Sfântul Grigorie Teologul ne descrie starea preoțimii din vremea sa, lipsită de această chemare, fapt ce a constituit pentru el motiv de fugă de preoție. „Mi-a fost rușine să fiu alături de ceilalți preoți care, cu nimic mai buni decât gloata – mare lucru dacă nu chiar mult mai răi –, intră în locurile cele preasfinte cu mâini nespălate, cum se spune, și cu suflete necurate; care, înainte de a fi vrednici să se apropie de cele sfinte, se apucă de altar, se înghesuie și se împing în jurul Sfintei Mese, ca și cum ar socoti că preoția nu-i chip de virtute, ci mijloc de trai, nu-i slujire plină de răspundere, ci domnie fără îndatoriri. Și sunt aceștia la număr aproape mai mulți decât cei pe care îi păstoresc. Slabi în credință, ticăloși, cu toată strălucirea lor"[31].

Imaginea slujitorilor din vremea sa, pe care ne-o înfățișează Sfântul Părinte, este deplorabilă. Aceștia sunt slujitorii fără chemare, cu conștiința pătată de păcate, asemenea gloatei, nevrednici și fără teamă de cele sfinte, care fac din preoție o meserie și un mijloc comun de trai. De aceea, rămâne un model de definiție a preoției cea pe care o formulează Sfântul Grigorie: „preoția este chip de virtute, și nu mijloc de trai, slujire plină de răspundere, și nu domnie fără îndatoriri".

Vocația sau chemarea pentru preoție însă nu e suficientă. Ea trebuie dublată de pregătirea teologică și de formarea morală. Și aceasta pentru că preotul are o misiune complexă de îndeplinit. Cea dintâi dintre îndatoririle preoțești este

---

[29] Despre vocație, vezi: Pr. Prof. Ene Branișteș, *Vocația pentru preoție*, în „Ortodoxia", XXX (1979), nr. 2, pp. 313-332; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Vocația și pregătirea pentru preoție*, în „Studii teologice", VI (1954), nr. 5-6, pp. 239-268; Pr. Prof. Ioan C. Constantinescu, *Reflecții cu privire la problema vocației și a pregătirii pentru preoție*, în „Biserică Ortodoxă Română", LXXVII (1969), nr. 11-12, pp. 1173-1186.

[30] Sfântul Grigorie Teologul, *Despre fugă...*, cap. XCII, trad. rom. cit., p. 289.

[31] *Ibidem*, cap. VIII, trad. rom. cit., p. 227.

predicarea cuvântului, adică a dumnezeieștii învățături, care trebuie să fie desăvârșită. „Iar dacă cineva – ca să vorbesc la urmă de cea dintâi dintre îndatoririle noastre preoțești –, iar dacă cineva cutează și socotește că este lucru la îndemâna minții oricui predicarea cuvântului, adică a învățăturii celei dumnezeiști și înalte, de care acum toți filosofează, eu mă minunez de dezmățăciunea unui astfel de om, ca să nu spun, de prostia lui"[32].

Pregătirea se realizează atât înainte cât și după preotire, dar ea durează toată viața. Iată cât de plastic se exprimă Sfântul Grigorie Teologul în această privință: „...Cine este cel ce crede că poate plăsmui, într-o singură zi, ca pe o statuie de lut, pe preot, pe apărătorul adevărului, pe cel ce va slăvi pe Dumnezeu împreună cu arhanghelii, pe cel ce va înălța jertfele ca jertfelnicul cel de sus, pe cel ce va fi preot împreună cu Hristos, pe cel ce va plăsmui din nou pe om, pe cel ce va restaura în om chipul lui Dumnezeu, pe cel ce va lucra pentru lumea cea de sus și – ca să spun ceva ce-i mai mare –, pe cel care va fi Dumnezeu și va face pe oameni dumnezei?"[33]. Formarea intelectuală și morală a preotului este necesară, dacă avem în vedere multiplele lui răspunderi ca slujitor: apărător al adevărului și propovăduitor al acestuia, viețuitor cu îngerii, preamărirea lui Dumnezeu cu arhanghelii, aducerea Sfintei Jertfe, slujirea cu Hristos, nașterea omului celui nou, restaurarea chipului lui Dumnezeu și cel ce va îndumnezei pe oameni. Este admirabil sintetizată misiunea preotului, culminând cu îndumnezeirea oamenilor. Pentru a răspunde acestor exigențe diverse și grele, preotul are nevoie de o pregătire de excepție. Nu poți să înveți pe alții dacă nu ești tu mai întâi învățat. „Că a încerca să înveți pe alții înainte de a fi tu învățat, să înveți olăritul, după cum spune proverbul, făcând de-a dreptul oale, să înveți tu adică dreptă credință, atunci când înveți pe alții, ei bine, acest lucru mi se pare tare nebunesc și îndrăzneț. Nebunesc, pentru că nu-ți dai seama de neștiința ta; îndrăzneț, pentru că cutezi să faci un lucru pe care știi bine că nu-l știi"[34]. Unora ca aceștia, Sfântul Grigorie le amintește cuvintele lui Solomon: „Este o răutate pe care am văzut-o sub soare, aceea ca omul să creadă despre el că e înțelept (Pilde 26, 12). Dar mai mare răutate decât asta – continuă el –, este să te crezi în stare să înveți pe alții, când ești neînvățat și nici nu-ți dai seama de asta!"[35]. El consideră această stare ca o boală și nu dorește ca preoții să fie contaminați de ea. „Boala asta de a te crede învățat când nu ești, este vrednică de lacrimi și de suspine mai mult decât orice altă boală. Adeseori am plâns boala aceasta pentru că știu bine că pretenția

[32] *Ibidem*, cap. XXXV, trad. rom. cit., p. 247.
[33] *Ibidem*, cap. LXXIII, trad. rom. cit., p. 278.
[34] *Ibidem*, cap. XLVII, trad. rom. cit., p. 257.
[35] *Ibidem*, cap. L, trad. rom. cit., p. 261.

aceasta îți pierde și bruma de învățătură ce-o mai ai, iar umbletul după slava deșartă este pentru om mare piedică în calea virtuții"[36].

Cum este firesc, preotul trebuie să fie mai întâi de toate un bun cunoscător al Sfintei Scripturi și al dogmelor sau învățăturii de credință a Bisericii. Cu toate acestea, Sfântul Grigorie Teologul arată că e foarte greu, ca păstor sufletesc, să vorbești despre cele expuse în Sfânta Scriptură și despre dogmele Bisericii. „Nu mi se pare un lucru din cele mai ușoare și din cele care au nevoie de puțină minte, ca să dai la vreme, fiecăruia, măsura de grâu a cuvântului (Luca 12, 42) și să chivernisești cu judecată adevărul dogmelor noastre, să vorbești despre toate câte s-au filosofat în Scriptură, despre lume și lumi, despre materie, despre suflet, despre spirit, despre firile cele spirituale, atât ale îngerilor cât și ale demonilor, despre pronia lui Dumnezeu, care unește și cârmuiește totul, despre toate câte par că se întâmplă împotriva rațiunii omenești, rațiunii celei de jos. Nu mi se pare un lucru dintre cele mai ușoare să vorbești încă și despre altele câte s-au filosofat în Scriptură: despre facerea cea dintâi a omului, despre replăsmuirea sa din urmă, despre simboluri și adevăr, despre legăminte, despre întâia și a doua venire a lui Hristos, despre întruparea Lui, despre patimile Lui, despre moartea Lui, despre Înviere, despre sfârșitul lumii, despre judecată, despre răsplata celor buni și pedepsirea celor răi, în sfârșit, despre învățătura cea mai înaltă, anume despre toate câte trebuie să cugetăm, despre începătoarea și fericita Treime. Da, învățătura despre Sfânta Treime este plină de foarte multe primejdii pentru cei cărora li s-a încredințat grija luminării credincioșilor"[37]. Sfântul Grigorie Teologul menționează și ereziile privitoare la învățătura despre Dumnezeu: sabelianismul, arianismul și politeismul, arătând că „este greu să vorbești de lucruri atât de înalte, mai cu seamă în fața unei mulțimi alcătuite din oameni de diferite vârste și firi, care, asemenea unui instrument muzical cu multe corzi, are nevoie de lovituri, pentru a găsi cuvântul potrivit, care să-i îndrepte pe toți și să-i lumineze cu lumina cunoștinței"[38].

Predicarea învățăturii Bisericii poate să întâmpine dificultăți și din cauza ascultătorilor care pot fi de trei categorii: unii, din evlavie, nu renunță la ideile lor; alții, din orgoliu, se întrarmează împotriva adevărului și a învățăturii sănătoase; iar alții, din pricina lipsei de învățătură și a obrăzniciei, „năvălesc buluc, ca porcii, asupra oricărei învățături și calcă în picioare frumoasele mărgăritare ale adevărului (Matei 7, 6)"[39]. Există și a patra categorie, adică cei care „pun deopotrivă la îndoială orice învățătură, își fac o concepție greșită și încep să

---

[36] *Ibidem*, cap. LI, trad. rom. cit., p. 261.

[37] *Ibidem*, cap. XXXV și XXXVI, trad. rom. cit., pp. 247-248.

[38] *Ibidem*, cap. XXXIX, trad. rom. cit., p. 251.

[39] *Ibidem*, cap. XXXIX, XL, XLI, XLII, trad. rom. cit., p. 251, 252, 253.

batjocorească și să disprețuiască credința noastră"[40]. De aceea, concluzionează Sfântul Grigorie Teologul: „așa de anevoioasă este munca preotului, a omului căruia i s-a încredințat îndrumarea și apărarea sufletelor!"[41].

Pe lângă vocație și pregătire deosebită, preotul trebuie să aibă o viață morală ireproșabilă[42]. „Mai întâi, preotul trebuie, întocmai ca argintul și ca aurul, să nu sune niciodată fals, să nu aibă sunet de aramă, oriunde s-ar găsi, în orice împrejurare din viață și orice treburi ar avea; să nu aibă vreun gând sau vreo faptă rea, care să aibă nevoie de un foc mai iute decât cel de pe pământ. Altfel, răul este cu atât mai mare cu cât preotul are de condus mai mulți oameni; pentru că păcatul care se întinde la mai mulți oameni este mai mare decât acela care se mărginește la un singur om"[43]. Uneori, preoții sunt mai răi decât fariseii și cărturarii, condamnați de Mântuitorul: „Pe mine mă înspăimântă și fariseii și cărturarii, ocărâți și mustrați de Hristos. Ar trebui ca noi, după cum ni s-a poruncit, să-i întrecem cu mult în ce privește virtutea dacă, într-adevăr, dorim împărăția cerurilor; dar, spre rușinea noastră, suntem mai răi decât ei în ce privește răutatea, încât e firesc să auzim și noi spunându-ni-se ca și lor: pui de năpârcă (Matei 23, 33), povățuitori orbi care strecurați țânțarul și înghițiți cămila (Matei 23,24), morminte murdare pe dinăuntru și frumoase pe dinafară (Matei 23, 27), blide curate la vedere (Matei 23, 25), și celelalte câte aceia sunt și s-au auzit"[44]. Toate acestea îl determină pe Sfântul Grigorie să „nu se gândească la preoție, nici să îndrepte și să ocârmuiască pe alții, lucru mare și covârșitor, ci să poată scăpa de urgia cea viitoare și să poată să-și scuture puțin rugina păcatului"[45]. Sfântul Părinte arată că slujitorul trebuie să fie mai întâi el un exemplu pentru a-i putea îndruma și pe alții. Iată cât de frumos și plastic exprimă el această idee: „Trebuie să fiu eu mai întâi curat și apoi să curăț pe alții. Să fiu eu înțelept, ca să înțelepțesc pe alții. Să fiu eu luminat, ca să apropii pe alții. Să fiu eu sfânt, ca să sfințesc pe alții. Ca să conduc cu mâna, ca să sfătuiesc cu pricepere"[46].

Preotul trebuie să aibă o viață exemplară pentru el, ca persoană sfințită și ca slujitor al sfințeniei, dar și pentru a nu fi sminteală pentru credincioși: „Că bine este să nu fii, atât cât e cu putință și împrejurările o îngăduie, pentru marea

---

[40] *Ibidem*, cap. XLII, trad. rom. cit., p. 253.

[41] *Ibidem*, cap. XLIII, trad. rom. cit., p. 254.

[42] Pr Prof. Ene Branișteanu, *Despre viața morală a preotului*, în „Glasul Bisericii", II (1958), nr. 6-7, pp. 531-542.

[43] Sfântul Grigorie Teologul, *Despre fugă*.., cap. X, trad. rom. cit., p. 229.

[44] *Ibidem*, cap. LXX, trad. rom. cit., p. 276.

[45] *Ibidem*, cap. LXXI, trad. rom. cit., p. 276.

[46] *Ibidem*, cap. LXXI, trad. rom. cit., pp. 276-277.

mulțime, pricină de sminteală sau scandal, nici prin păcate, nici prin bănuieli de păcate. Știu doar că prea grea pedeapsă și de neînlăturat va da nemincinosul Dumnezeu celor ce smintesc chiar numai pe unul din cei mici (Matei 18,6)"[47].

Dacă viața preotului trebuie să fie o expresie a moralității lui, Sfântul Grigorie Teologul arată cât de dăunătoare este viața păcătoasă a slujitorului bisericesc pentru sine dar mai ales pentru credincioși, care sunt foarte ușor dispuși să imite păcatele preotului. El poate fi, din acest punct de vedere, piatră de sminteală pentru credincioși: „Nu se prinde așa de ușor vopseaua de o stofă, nici mirosul plăcut sau neplăcut de obiectele din apropiere și nici boala numită ciumă nu se răspândește așa de ușor în aer și, cu ajutorul aerului, în ființe, pe cât de ușor se prind de păstoriți păcatele întâistătătorului, ale preotului. Se prind cu mult mai ușor decât faptele lui bune, decât virtuțile lui. Păcatul mai cu seamă prin aceea întrece virtutea (...), că păcatul se imită ușor, că e la îndemâna tuturor; că nimic nu-i atât de ușor ca săvârșirea păcatului, chiar când nu-i nimeni să te împingă la păcat"[48].

Viața preotului trebuie să fie încărcată de virtuți[49] pentru a putea fi un bun păstor. Virtutea smereniei, ca temelie a vieții morale, este prima care trebuie să împodobească viața preotului. În această privință, Sfântul Grigorie mărturisește: „Dar este mai presus de puterile mele să fiu preot, să primesc să conduc și să îndrum sufletele, când încă nici nu m-am învățat să mă păstoresc bine pe mine însumi și nici nu mi-am curățat sufletul cât trebuie ca să mi se poată încredința supravegherea turmei – și asta mai ales în vremuri ca acestea, când vezi că ceilalți preoți tulbură și întorc totul pe dos, (...) când dealtfel, preotul nu-i decât un nume gol și când se aruncă cu dispreț asupra căpeteniilor duhovnicești, după cum se spune (Ps. 106, 40)"[50].

Sfântul Părinte enumeră o serie de păcate de care se făceau vinovați preoții din vremea sa, care numai smerenie nu arătau: „Dar să se întoarcă ocara asupra capetelor preoților fără de Dumnezeu! Orice frică a fost izgonită din sufletul lor și a fost înlocuită cu nerușinarea (...) Toți suntem binecredincioși numai într-un singur lucru: să osândim necredința altora! Ne ducem la judecători păgâni ca să ne judece: aruncăm cele sfinte câinilor și punem mărgăritarele înaintea porcilor (Matei 7,6), făcând cunoscute cele dumnezeiești unor urechi și suflete spurcate. Împlinim, noi ticăloșii, cu sârguință dorințele dușmanilor noștri și nu ne rușinăm să ne desfrânăm în îndeletnicirile noastre

---

[47] *Ibidem*, cap. II, trad. rom. cit., p. 222.

[48] *Ibidem*, cap. XI, trad. rom. cit., pp. 229-230.

[49] Pr. Prof. Ene Branișteș, *Câteva din virtuțile necesare preotului ca păstor și om*, în „Glasul Bisericii", II (1956), nr. 8-9, pp. 473-483.

[50] Sfântul Grigorie Teologul, *Despre fugă*.., cap. LXXVIII, trad. rom. cit., p. 281.

(Ps. 105, 38). Moabiții și amoniții (...) intră în locurile cele mai sfinte ale noastre! (...) La noi, cel mai bun preot nu-i acela care, de frica lui Dumnezeu, nu scoate cuvânt de prisos, ci acela care bârfește cel mai mult pe aproapele său, pe față sau pe ocolite, care învârtește sub limba lui osteneală și durere (Ps. 9,27) sau, ca să spun mai potrivit, venin de aspidă (Ps. 139, 3)"[51].

La acestea, Sfântul Grigorie Teologul adaugă: iscodirea păcatelor altora pentru a le bârfi și a ne acoperi păcatele noastre; bârfirea mâine a ceea ce lăudăm astăzi; admirarea a ceea ce înfierează alții; îngăduința unei vieți păcătoase, mărinimia față de păcat[52]. Concluzia jalnică pe care o trage din această stare de lucruri este următoarea: „Și nu-i poporul într-un fel, iar preotul în alt fel, ci mi se pare că acum s-a împlinit întocmai ceea ce se spunea în vechime a blestem: „A ajuns preotul ca și poporul" (Isaia 24, 2; Osea 4, 9)"[53]. „Din pricina asta, după cum e și firesc, noi, preoții, suntem urâți între neamuri – și ceea ce este mai rău e că nici nu putem spune că nu pe bună dreptate –, și suntem bârfiți de cei mai buni dintre credincioși"[54]. „Suntem bârfiți în orice timp și în orice loc! În piață, la un pahar de vin, la petreceri, la jale! Am fost puși chiar și pe scenă – aproape că îmi vin lacrimi în ochi când spun asta –, și suntem ridiculizați la fel cu cei mai mari stricați"[55].

A doua virtute necesară preotului este cea a ascultării. Aceasta trebuie să se manifeste în primul rând în a accepta preoția ca o chemare. „Nici nu trebuie să dorești preoția când nu ți se dă, dar nici să o refuzi când ți se dă. Într-un caz ești îndrăzneț, în celălalt, un neascultător, în amândouă un nepriceput"[56]. Ascultarea de porunca lui Dumnezeu este necesară dacă avem în vedere că „El răsplătește ascultarea prin bunătatea Sa și face preot desăvârșit pe cel ce se încrede în El și-și pune toată nădejdea într-Însul"[57].

Sfântul Grigorie Teologul socotește că preotul trebuie să fie un exemplu ferm și adevărat de virtute: „Noi, preoții, trebuie să ne ferim în primul rând să fim niște pictori răi ai virtuții dar, mai bine zis, poate nu pictori răi, ci pilde rele pentru păstoriții noștrii, pentru ca să nu ni se spună proverbul că încercăm să vindecăm pe alții când noi suntem acoperiți de bube (Luca 4, 23)"[58]. Sfântul Grigorie Teologul arată apoi că „nu știu dacă e de ajuns pentru preot,

---

[51] *Ibidem*, cap. LXXIX, trad. rom. cit., p. 282.
[52] *Ibidem*, cap. LXXX, trad. rom. cit., pp. 282-283.
[53] *Ibidem*, cap. LXXXII, trad. rom. cit., p. 283.
[54] *Ibidem*, cap. LXXXIII, trad. rom. cit., p. 284.
[55] *Ibidem*, cap. LXXXIV, trad. rom. cit., p. 285.
[56] *Ibidem*, cap. CXII, trad. rom. cit., p. 303.
[57] *Ibidem*, cap. CXII, trad. rom. cit., p. 303.
[58] *Ibidem*, cap. XIII, trad. rom. cit., p. 231.

pentru cel care are să învețe pe alții virtutea, nu știu dacă e de ajuns chiar dacă se păstrează curat de orice păcat sau cât mai curat cu putință. Cel căruia i se încredințează păstorirea credincioșilor nu trebuie numai să nu fie rău – că acesta e un lucru plin de mare rușine chiar pentru cei de sub păstorirea lui –, ci trebuie să strălucească și în bine (...), în așa fel încât să covârșească pe credincioșii săi cu virtutea, mai mult decât îi depășește cu dregătoria (...) Să nu se mândrească dacă întrece în virtute pe păstoriții săi, ci să socotească pagubă dacă viața sa e mai prejos de vrednicia dregătoriei sale. Să-și măsoare faptele sale cu poruncile, nu cu faptele vecinilor, fie răi, fie săvârșitori de oarecare fapte de virtute"[59].

Spre deosebire de credincioși, un preot trebuie să fie exemplu de bunătate. „Un preot, un întâistătător, este rău când nu-i bun în cel mai înalt grad, când nu propășește în bine. Aceasta pentru că preotul trebuie să atragă pe credincioși pe calea virtuții, prin covârșirea virtuții sale"[60]. De aceea Sfântul Grigorie Teologul socotește că preotul adevărat „trebuie să fie mai întâi vrednic de biserică și apoi de altar și apoi de preoție"[61]. Așa cum arată traducătorul acestei lucrări, aici este vorba de curățirea trupească și sufletească care cuprinde trei trepte: cea care permite catehumenului să se apropie de biserică, cea care îi îngăduie credinciosului să se apropie de altar și să se împărtășească cu Sfintele Taine și, cea de a treia, pe care o realizează numai preotul, cea care-i permite să săvârșească Sfintele Taine[62]. Aceasta este starea de desăvârșire morală cu care trebuie să se prezinte cel ce îmbrățișează slujirea sacerdotală.

În activitatea pastorală, un rol deosebit îl are tactul pastoral[63] care înseamnă adaptarea metodelor pastorale la condițiile concrete ale pastorației, ținând cont de anumite aspecte. Tactul pastoral nu înseamnă nici diplomație, nici fariseism, ci cunoașterea realităților și adoptarea metodelor potrivite. „Față de unii oameni e de neapărată trebuință să fii cu mare luare-aminte la toate faptele lor, chiar la cele mai neînsemnate, anume la aceia care, socotind că faptele lor sunt cunoscute, se îngâmfă că sunt oameni cumsecade; că uneltesc și asta. Față de alți oameni este mai bine sa treci chiar cu vederea unele din faptele lor, să fii, cum zice proverbul, ca cel care vede, dar se face că nu vede,

---

[59] *Ibidem*, cap. XIV, trad. rom. cit., pp. 231-232.

[60] *Ibidem*, cap. XV, trad. rom. cit., p. 232.

[61] *Ibidem*, cap. CXI, trad. rom. cit., p. 302.

[62] Pr. D. Fecioru, trad. rom. cit., nota 18, p. 302.

[63] Pr. Prof. Ene Branișteș, *Legăturile preotului cu credincioșii*, în „Biserica Ortodoxă Română", XCVIII (1979), nr 3, pp. 543-567; Pr. Prof. Ilie Brătan, *Tactul pastoral*, în „Mitropolia Olteniei", XIV (1974), nr. 4, pp. 300-308.

ca cel ce aude[64], dar se face că nu aude, ca să nu-i duci la deznădejde, înecându-i cu asprimea mustrărilor și, până la sfârșit, să-i faci să săvârșească orice păcat, pentru că le-ai smuls din suflet rușinea, leacul îndreptării lor. Pe unii trebuie să te mânii uneori, fără ca, în sufletul tău, să-i treci cu vederea; să le arăți că ți-ai pierdut nădejdea, fără să ți-o pierzi. Aceasta, față de toți aceia a căror fire cere o astfel de purtare. Pre alții trebuie să-i vindeci cu blândețea și cu smerenia ta, unind eforturile tale cu eforturile lor, în vederea nădejdilor celor bune, iar de alții să te lași biruit; să lauzi sau să crtici în fața unora bogăția și puterea, iar în fața altora, sărăcia și viața amărâtă și plină de necazuri"[65].

Tactul pastoral și experiența pastorală ne arată că, în activitatea de îndrumare a sufletelor, căile și metodele sunt deosebite. Nu putem vorbi de o stereotipie în vindecarea bolilor sufletești, deoarece, ca și în medicină, nu avem de-a face cu boli, ci cu bolnavi, aceasta cu atât mai mult cu cât sufletul reprezintă individualitatea fiecăruia. „Dar noi, preoții – pentru care grija cea mai mare este mântuirea sufletului, bunul cel fericit și nemuritor, care are să fie pedepsit sau răsplătit veșnic, pentru răutatea sau virtutea lui –, dar noi, preoții, câtă muncă credeți că nu trebuie să depunem, câtă știință nu trebuie să avem, ca să vindecăm bine sau să nu vindecăm, ca să schimbăm viața credincioșilor noștri și să supunem lutul duhului? Nu toți oamenii au aceleași gânduri, nici aceleași porniri. Bărbații unele, femile altele; bătrânii unele, tinerii altele; săracii unele, bogații altele; cei veseli unele, cei triști altele; cei bolnavi unele, cei sănătoși altele; conducătorii unele, condușii altele; învățații unele, cei neînvățați altele; cei fricoși unele, cei îndrăzneți altele; cei mânioși unele, cei blânzi altele; cei cu fapte bune unele, cei păcătoși altele[66]. Sfântul Părinte merge mai departe cu deosebirile „între cei căsătoriți și necăsătoriți, între monahii care viețuiesc singuri în pustie și cei care duc viață de obște și trăiesc la un loc; între monahii îmbogățiți duhovnicește, care duc o viață contemplativă înaintată, și simplii monahi; între orășeni și săteni; între oamenii curați sufletește și cei vicleni; între cei care se ocupă cu afacerile și cei cărora le place viața liniștită; între cei loviți de soartă și cei cărora le merge bine și nu știu ce-i necazul (...) De aceea nici nu-i ușoară îndrumarea lor"[67]. Așa cum arată și Sfântul Grigorie, nu-i ușor de administrat nici tratamentul lor: „După cum nu se dă tuturor trupurilor aceeași doctorie sau hrană, ci diferită, după cum sunt și trupurile, sănătoase sau bolnave, tot așa și sufletele se vindecă cu diferite învățături și

---

[64] Din respect față de traducător, am lăsat cacofoniile cum le-am găsit în text, deși pot fi îndreptate.

[65] Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre fugă*.., cap. XXXII, tram. rom. cit., pp. 245-246.

[66] *Ibidem*, cap. XXVIII, trad. rom. cit., p. 243.

[67] *Ibidem*, cap. XXIX, trad. rom. cit., pp. 243-244.

prin felurite mijloace (...) Pe unii îi vindeci cu cuvântul; pe alții îi îndrepți cu pilda vieții tale. Unii au nevoie de bold, alții de frâu. Pe cei leneși și greu de mișcat spre bine, trebuie să-i deștepți cu lovitura cuvântului; iar pe cei peste măsură înfierbântați cu duhul, pe cei care-s greu de stăpânit în pornirile lor, care-s ca mânji iuți ce sar țarcul lor, pe aceștia îi faci mai buni dacă-i strângi și-i oprești cu cuvântul"[68]. „Unora le e de folos lauda, altora mustrarea, dar și una și alta la timpul lor... Pe unii îi îndrepți cu sfatul, pe alții cu mustrarea: dar și aici, pe unii îi îndrepți dacă îi mustri în văzul și auzul lumii, iar pe alții dacă îi sfătuiești în taină (...)"[69]. „Unora le este bună și folositoare o doctorie, altora, o doctorie contrară, după cum sunt, socot, timpurile și împrejurările și după cum o primește temperamentul celor ce trebuie vindecați (...) Numai experiența însăși și cazurile de duhovnicie dau lumină și știință vindecării sufletelor, preotului"[70]. Pentru dificultatea mulțimii bolilor și a temperamentelor, atitudinea și comportarea celui care vindecă, a păstorului, trebuie să fie mereu echilibrate: „Pentru noi preoții, dacă înclinăm în vreo parte, fie din răutate, fie din neștiință, primejdia căderii în păcat e mare și pentru noi și pentru credincioșii noștri. Trebuie dar, negreșit, să mergem pe calea cea împărătească, trebuie să nu ne uităm în jurul nostru și să nu ne abatem nici la dreapta, nici la stânga, după cum spun Proverbele (Pilde 4, 27)"[71]. Sfântul Grigorie Teologul concluzionează: „Așa sunt bolile sufletești ale oamenilor și atât de grea este munca unui bun păstor care vrea să cunoască bine de tot sufletele credincioșilor turmei sale (Pilde 27, 23) și să le conducă după învățătura pastorală cea dreaptă și adevărată, vrednică de adevăratul nostru Păstor"[72].

Recunoscându-și neputințele și arătându-și respectul față de preoție, Sfântul Părinte Grigorie ne face să înțelegem ce fel de preoție făceau unii slujitori din vremea sa: „Cum nu sunt ca cei mulți ca să pot falsifica cuvântul adevărului (2 Cor. 2, 17) și să amestec vinul cu apa (Isaia 1, 22), adică învățătura care veselește inima omului (Ps. 103, 16) cu învățătura cea multă, ieftină, josnică, fără putere și răspândită în zadar, spre a câștiga ceva din vânzarea acestei învățături falsificate! Nu sunt ca cei mulți, ca să vorbesc celor ce vin la mine, unora una, altora alta, spre a fi pe placul tuturor, să fiu un ventriloc și un grăitor în deșert, care-mi cultiv plăcerile proprii cu învățături scoase din pământ și apuse în pământ, ca să fiu lăudat cât mai mult de mulțime!"[73]. El nu vrea „să

[68] *Ibidem*, cap. XXX, trad. rom. cit., p. 244.
[69] *Ibidem*, cap. XXXI, trad. rom. cit., pp. 244-245.
[70] *Ibidem*, cap. XXXIII, trad. rom. cit., p. 246.
[71] *Ibidem*, cap. XXXIV, trad. rom. cit., p. 247.
[72] *Ibidem*, p. 247.
[73] *Ibidem*, cap. XLVI, trad. rom. cit., p. 256.

verse sângele nevinovat al unor suflete nevinovate, suflete ce mi se vor cere din mâinile mele" (Iez. 3, 20). De aceea, socotește „că e mai bine să treacă frânele din mâna sa în mâna altora, mai meșteri, decât să fie el conducătorul nepriceput al altora. Și că e mai bine să-și plece urechea ascultătoare decât să miște limba neștiutoare"[74]. Ce reviriment spiritual s-ar întâmpla și pastorație de calitate s-ar face, dacă toți am avea modestia și conștiința reală a slujirii sacerdotale!

Tot Sfântul Grigorie Teologul ne dă și regula de aur a activității pastorale: „Căci aceasta este regula de purtare a oricărei păstoriri duhovnicești: să nesocotești totdeauna folosul tău în folosul celorlalți"[75]. Lipsa interesului pentru câștig material, neglijarea intereselor persoanelor și grija pentru nevoile trupești și spirituale ale păstoriților fac din pastorație o artă a dăruirii pentru cei păstoriți, aducând păstorului un nimb de demnitate și de măreție.

* * *

Am prezentat câteva din gândurile, conceptele, ideile și simțămintele Sfântului Grigorie Teologul privitoare la preoție și persoana slujitorului bisericesc, așa cum le desprindem din nemuritorul și pururea actualul său tratat *Despre fuga sa în Pont* sau *Despre preoție*. Credem că am reușit să surprindem ceea ce era mai important din această densă, bogată și documentată lucrare a sa, care rămâne un izvor inepuizabil de cercetare, de informare și descoperire a noi aspecte privitoare la măreția preoției și frumusețea și responsabilitățile slujirii preoțești. Ea poartă amprenta unui tratat unic în literatura patristică, în care tema de bază rămâne preoția, „arta artelor și știința științelor", și persoana slujitorului de cele sfinte, cel care are „sarcina conducerii sufletelor, sarcina de a fi mijlocitor între Dumnezeu și oameni, căci asta este preotul"[76].

Tema rămâne întotdeauna de o stringentă actualitate, căci Biserica a avut permanent nevoie de o concepție sănătoasă despre preoție și pretenția ca să fie slujită de oameni de vocație, în contextele istorice deosebite în care ca și-a desfășurat activitatea. Astăzi, mai mult ca oricând, Biserica este chemată să fie contemporană cu exigențele societății actuale la care să răspundă cu competență și autoritate. În această privință, Sfântul Grigorie Teologul și tratatul său *Despre preoție* ne sunt actuale și de folos.

Pe de altă parte, ținând cont că ne-am aplecat cu migală asupra operei Sfântului Grigorie Teologul, mintea strălucitoare, gândul întraripat și simțirea poetică a patristicii ortodoxe, socotim că am adus și un modest omagiu unuia dintre cei mai mari capadocieni, în anul jubiliar închinat lor de către autoritatea noastră superioară bisericească.

---

[74] *Ibidem*, cap. XLVII, trad. rom. cit., p. 257.

[75] *Ibidem*, cap. LIV, trad. rom. cit., p. 265.

[76] *Ibidem*, cap. XCI, trad. rom. cit., p. 289.

Hermeneutics and Exegetics at Old Cappadocia's Saints

Rev. Ph.D. Petre SEMEN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

This year is dedicated by the Holy Orthodox Church to the great Hierarchs and Saints in Cappadocia. From the Cappadocian Fathers writings we learn that, from the Holy Scripture, we can clearly find God's plans for the world and Church and last, but not least, the great mystery of God's constant and continual love for man.

The Influence of Philosophy and Pagan Ethics on Cappadocian Fathers Thinking. Saint Gregory of Nazianzus did not imagine studying the Scripture without a previous reading of the Greek philosophy. As A. Meredith noticed, Saint Gregory of Nyssa states that the Christian who accepted the Gospel, even more the exegete or catechist who understands it firstly for himself and after that makes it intelligible for the others, cannot detach himself completely from philosophy as Saint Gregory couldn't detach from Plato's philosophy, easily to identify in Saint Gregory's doctrine on God, evil, free will and embodiment[1]. For example in *Hexaemeron,* Saint Basil makes two hundred of biblical quotations. The Saint Fathers, commentators and exegetes of the Scripture, did the same. The Saints are trying to convince the believers, priests and monks of the utility in life of the Scripture. In Saint Basil's opinion, the Scripture belongs to the Spirit therefore he wants to correctly explain and interpret it must be a man of Spirit, meaning that he must be assisted by the Holy Spirit[2]. Using the elements of Greek oratory art, Saint Basil, as the other great hierarchs of the time – conscious of their missionary task, perfected his art of speaking in public.

It is well known that Jesus' advice to search the Scriptures for the eternal life (John 5.39) was not meant only for the people in His earthly time, but is meant for us all, clerics, ordinary people, theologian and teachers of religion, meaning, anyone who wants to fulfil God's commandment to be a teacher of salvation both for the nations and present generation as for himself.

---

[1] *Idem* , op. cit. p. 184.

[2] *Homiletics II on Hexaemeron, 1*, translation by Pr. D. Fecioru, p. 84.

This year is dedicated by the Holy Orthodox Church to the great Hierarchs and Saints in Cappadocia. This dedication's main goal is to determine the clerics and laics to express their gratitude towards the Saint's matchless contribution for the development of the theological thinking and their implication in the problems of their times, and to remember their importance for the nowadays exegetics and hermeneutics. Studying their exegetics – not necessarily for the commentary style of the sacred texts, but for their usage in Church's every-day life, for their importance in living a Christian life, according to the moral principles of the Bible and for a better missionary activity – the Church actually suggests nowadays theologians to inspire themselves from the Cappadocian Fathers. The theologians should take the Fathers as a model, especially for their Christian life, and, in the same time, they should be aware of the theological approach, in perfect harmony with the authentic hermeneutics and exegetics, not only in theory, but in practice, as to support their missionary activity on the Holy Scripture. From the Cappadocian Fathers writings we learn that, from the Holy Scripture, we can clearly find God's plans for the world and Church and last, but not least, the great mystery of God's constant and continual love for man. More than any other book, theological or not, written by any author in any time, the Bible lets us know, in the most convincing way, about the divine plan to redeem us. Therefore, all theological or missionary work must ground on the Bible, as the Cappadocian Father, that we worship this year, did. It is more and more obvious the fact that the Scripture remains the basis for all Christian doctrine, in spite of the fact that it is less and less studied by all confessions. But without a serious exegetics and hermeneutics of the Scripture, any theological and missionary work becomes unconvincing, without fundament and therefore, useless. It is noticeable how a growing number of missionaries and ministers avoid to preach with the Scripture in the hand, not to mention some catechetical/homiletically approaches with no relation to the sacred text. Even the mural paintings in the Church, representing the prophets holding scrolls with the sacred texts, are meant not just to embellish the religious dwell, as believed, but also to remind the ministers in the Church that all their preach must be based on the inspired word, as the theological approach, without the texts of the Holy Scripture, has no credibility and becomes, for many people, just a pious legend without an immediate and convincing impact, therefore remaining useless.

It is necessary thus to underline that the symposium dedicated to the Cappadocian Fathers is about hermeneutics and exegetics, with a meaningful reason. It is known that *hermeneutics* is the science of interpretation (in our case the Bible) and *exegetics* means the detailed study of a paragraph or biblical text in order to find the meaning the divine or human author intended, so

that we can upgrade it and use it in the immediate use of the Christian life. The missionary saints that we celebrate this year, were excellent hermeneutists and exegetes of the Holy Scripture, therefore, the title of the symposium tells, in just two words, the work that the Cappadocian Fathers excelled in. They used hermeneutics and exegetics in a sublime way as they were conscious, as many others were latter, of the fact that, as A. de Saint-Exupery says *the Holy Scriptures are the real barn of wisdom in which is hold humanity's guarantee for future life* **(The Wisdom of the Sands)**. Although their works excelled from a literary point of view also, the three fathers never intended to show off their rich literary talents or to publish their works. Their main priority was that to service the holy mission: to tell the world about God, to confess Jesus' Christ existence to people, to underline which is God's will for us, why we have to take in a very serious way our religion and to practice the creed confessed in the church so that a larger number of people will enter God's Kingdom which He prepared for us with such care and love that He sacrificed His only son for.

The Influence of Philosophy and Pagan Ethics on Cappadocian Fathers Thinking. Carefully reading Saint Basil's writing – and the other two Cappadocians' – it is not hard to identify elements of Plato's philosophy and ethics, which are in fact to be found in all primary Christian thinking. The best example is: *mind yourself* (inspired by Deuteronomy 15.9). In fact, this paradigm is almost identical to the famous philosophical aphorism *Know yourself!*, the difference here it is that the saint gives it an ethical interpretation in the idea that he spurs man to know his weaknesses and virtues – that God gave him – to achieve a permanent moral self control or, what the saints in the desert called *awakeness of mind.* The monastic rules written by that hierarch, as a spiritual leader, were first of all meant to temper some completely uninstructed monks and too influenceable by those with divergent tendencies towards the Church and it's authority, creating thus major discipline problems. In the work: *Rules of Saint Basil* (see: question 2, answer 1) he states that life in this world, more precisely the body, is – just as in Plato's philosophy – as a real prison for the spirit[3], from which's chains no one can escape.

In Saint's Gregory of Nazianzus writing is also easy to identify platonic influences, especially in his critical vision about the human body which weaknesses and defectiveness he defames, just as the stoics and cynics did. These ideas can be found in *Phaidros* (Plato)[4]. When the author complained,

---

[3] See: Plato, *Phaidros* (*Writings),* Vol. IV, translation by de Petru Creţia, Gabriel Liiceanu, Science and Encyclopaedic Publishing House, Bucharest, 1983, p. 57; see the saint's expression: *soul harnessed to the body.*

[4] Moreschini, *op. cit.* p. 527.

in one of his *Theological Orations* that he is harnessed to the body – identifying him with the spirit – he does nothing but to admit Plato's great influence on him, who indeed saw the spirit as a driver who leads and restrains the body like a winged carriage[5].

It appears though that Plato himself is not that original in ideas as the doctrine about soul and body appears in India a long time before him. In *Katha Upanishad* the human body is seen as a chariot, the mind (buddhi) is the driver, the tight reins are the thoughts and the spirit (Atman) travels in this chariot that he barely manages to master. Moreover, in the Indian iconography, man's spirit is represented as a driver who, from a chariot, holds the reins of a horse which body is covered with many human eyes, noses and mouths, that symbolise man's five senses that are extremely hard to control by the soul as each of them tries to bring the spirit wherever it wants. Interesting is that the classic *Upanishads* from the 6th to 1st century BC are written in prose, as a didactical dialogue, exactly as Plato's dialogues[6]. It is possible that this is not a coincidence. As Claudio Moreschini underlines, Saint's Gregory of Nyssa imitation of Plato is best reflected in *Epistles 31.4, Theological Orations 7.22, Against Body II, 1, 46, pg. 38, 1378* derived from *Cratilos 400 c, Gorgias 439* and *Phaidros 250 c*, only that Saint Gregory of Nyssa knows how to bring platonic ideas to a literary level so that they are accessible to all Christian believers who are not used to philosophy or abstract notions[7]. He is also skilled in transposing the pagan thinking in a Christian meaning. Practically, the great merit of the Cappadocian Saints is that, although they had great admiration for the Greek philosophy – which had a great influence on them – they all knew how to mould it to the pattern of Christianity and to use it for the Church's benefit. From the perspective of this Father's thinking, Christianity it is in fact the true philosophy that necessarily has to bring virtues, and to achieve virtue, in Saint Gregory's opinion, one can use examples even from pagan philosophy.

The specific or even the success of Cappadocians in the hermeneutical and exegetical approach of the Scripture, unfortunately quite neglected by many theologians, is the identification of a certain harmony between the Gospels and the philosophical values of Hellenism[8]. Although great admirers of

---

[5] Plato, *Phaidros*, 246 a.

[6] See also: *Indian Culture and Philosophy, texts and studies,* translation from Sanscrit by Theofil Simenschy, Scientifically and Encyclopaedically Publishing House, Bucharest, 1978, pp. 117-136.

[7] Claudio Moreschini, *op. cit.* p. 528.

[8] Anthony Meredith S.J., *Cappadocians,* translation from English by Pr. Constantin Jinga, Σοφια Publishing House, Bucharest, 2008, p. 10.

the Hellenic culture in which they were educated, the Cappadocian Fathers did not remained totally tributary to Hellenism in style, literary forms or thinking system but the Greek heritage is clearly noticeable. Their merit is to value the Greek philosophic system. Saint Gregory of Nazianzus did not imagine studying the Scripture without a previous reading of the Greek philosophy. On the other hand, it is important to take into account the social context of their time, in which they were educated and later activated. It is known that Emperor Julian the Apostate hindered, as much as he could, the access of Christian intellectuals in the school or universities of that time. One should not imagine that Christians managed to found in such short time their own schools. It is obvious that after being legally allowed to practice its mission, the Church created its own schools in which it served itself in the didactical process, in elaborating the programme and pedagogical measures with the incontestable experience of the pagan teachers. Maybe this is a reason for which philosophy was so important. Interesting is that today the Cappadocians' point of view on the philosophy's importance for the dogmatically, exegetical and catechetical approach is unanimous accepted but philosophy is no longer studied in the theological schools. As A. Meredith noticed, Saint Gregory of Nyssa states that the Christian who accepted the Gospel, even more the exegete or catechist who understands it firstly for himself and after that makes it intelligible for the others, cannot detach himself completely from philosophy as Saint Gregory couldn't detach from Plato's philosophy, easily to identify in Saint Gregory's doctrine on God, evil, free will and embodiment[9]. That the Cappadocian Fathers sympathized with and were tributary to the Greek culture and philosophy stands out from the terms they used in the dogmatically approach of some themes. Still, their approach has a new different style and goal. For example, Claudio Moreschini, in the volume *History of Patristic Philosophy*, discerns the pedagogical intentions of Saint Basil the Great, who, obviously, just as Clement of Alexandria, has in mind pedagogy with Christian values. Practically he used philosophy for Church's mission but not before he filtered some practices and conceptions that did not agree with the Christian principles but which had a great philosophical support (for example Manichaeism and astrology). Just like a bee which, with great ability extracts the nutritive elements from the flowers' pollen to prepare honey, Saint Basil selected from Platonism and stoicism only those elements that could be adapted to the Church's doctrine and Christian principles therefore becoming useful for the Christian morals[10]. Still he did not limit

[9] *Idem*, op. cit., p. 184.

[10] Claudio Moreschini, *History of Patristic Philosophy*, translation by Alexandra Chescu, Mihai Silviu Chirilă and Doina Cernica, Polirom Publishing House, Iasi, 2009, p. 505.

himself only to those elements which belong to the Christian morals but he also borrowed some terms that he used to explain, for example, the relation between the persons of the Holy Trinity. Or, in the writing *Against Eunomius I, 9, 5327 a,* Saint Basil, in a more obvious way, borrowed from the stoics notions like: *substance*, *qualities*, *way of living*, *relations* etc. The word *substance*, defined with Aristotelian/Stoic terms: *ousia* and *hypokeimenon* meaning substance for the physical world, the material from which all beings are created.

Even if they were educated in the prestigious schools of the time in which philosophy was the main subject matter, the three Cappadocians used the knowledge they gained exclusively to preach the Gospel. As a missionary, Saint Basil was the most active of all three as he preached much as bishop and he wrote a series of biblical Homiletics (*On Hexaemeron* – the six days of Creation; *On Psalms*; 1, 7, 14, 18, 29, 33, 44, 45, 48, 49, 61 and 104) or commentaries on some biblical texts (Isaiah, Proverbs) and writings that were not directly bonded to the sacred text like: *Letters, On the first man, On fast, Eucharist, Baptism, Penance* but that had a solid biblical ground. The goal of such an approach was clearly to demonstrate that the Church's work means first of all continuing Jesus Christ's, Son of God mission who spoke to people through the Scriptures of Old Testament which Saint Basil considered to be a sort prehistory of Christianity[11]. These saints never wrote only to show off the knowledge assimilated in the great schools of the time nor to compete with the pagan writers, but, just like the great Moses who is told to have written *to make us more religious not more savants*, they wrote and interpreted the Scripture in order to motivate the Church's followers, a Church that they lead, to fulfil the commandments of the Holy Scriptures and to live the Gospel. Still, they were conscientious about man's inclination to satisfy his daily and immediate needs and to almost completely neglect to live the Gospel. Saint Basil's finding is still current as, when he speaks about the moment of man's falling into sin he writes: *man chose the seeming pleasure to the eye to the beauty of the soul and he thought the saturation of his stomach is more precious than the happiness of soul*[12].

The Bible was an inexhaustible source of inspiration and instrument of work for the Cappadocian Saints, when they approached themes directly bonded to the Church's dogmas or simple subjects for the religious – moral

---

[11] Pr. Nicolae Neaga, *The Old Testament – the Preoccupation of Saint,* in the vol. Studia Basiliana 2, Saint Basil the Great – devotion at 1630 years, Basilica Publishing House, Bucharest, 2009, p. 240.

[12] Saint Basil the Great, translation by Joseph, pre-eminence metropolitan, Bucharest, 1898, p. 425.

enlightenment of the believers. Thus, the usage of the sacred text is so frequent and constant that there are to be found thousands, thousands dozen biblical quotations in their works. For example in *Hexaemeron,* Saint Basil makes two hundred of biblical quotations. This aspect must be underlined as many present theological writings ignore or intentionally omit the sacred text. Many theologians or exegetes, some of them quite famous, quote themselves and each other but the Bible is left aside as if it would be superfluous or even obsolete. The exegetics of the Cappadocians, if we consider only them, has as main goal the improvement, at any price, of the religious life and the conciliation of man's life and God's life. When he condemns the vices and praises and encourages virtues, a saint like Basil will also use the biblical text: *He, who helps a miserable man, he lends God, but he who helps the vagrants and vicious men, he throws the charity away*[13]. In contrast with the modern exegetics with a high scientific quality, the Cappadocians' one, Saint Basil's more precisely, have a clear aim: proving the spiritual character of the Scripture and changing the souls to which it speaks to, and not just satisfying the scientific curiosity. At least this is what stands out from the recommendation he made to the believers: *I advice a faithful to spend her life in meditating upon God's divine words, so that her spirit will nourish from its redeeming teaching*[14]. So, if the saint was convinced that the Scripture was written exclusively for the erection and improvement of our souls[15]. It is well known that the angiographs, when having to deliver a difficult message for the listeners, they completed it with many images, symbolical acts, comparisons, figures of style etc. The Saint Fathers, commentators and exegetes of the Scripture, did the same. Explaining and commenting the Scripture for the communities of believers which they shepherded, they aimed to Christianise and to sediment the religion, their exegetics being thus used only in the Church's service. Thus, it might be said that the exegetics of great hierarch Basil have, by definition, an ecclesial character, as it is made in a liturgical framework. He addresses to the believers verbally to help them easily understand the biblical message and to practice it. The Saints are trying to convince the believers, priests and monks of the utility in life of the Scripture. They

---

[13] *Homiletics on draught and famine, Saint Basil the Great,* (P.G. XXXVIII, Apud Teodor Bodogae, in the study: *The Presence of Church in Difficult*, Sibiu, 1947, p. 8.

[14] See Saint Basil the Great, *Letter 296 to a widow (P.G.XXVII, 968; and Y.Courtonne: Saint Basile, Lettres, Vol. III,* Paris, 1966, p. 171, apud. Pr. Mircea Basarab, *Holy Scripture and its Interpretation according to Saint Basil the,* in vol. *Studia Basiliana II, Saint Basil the Great - devotion at 1630 years*, Basilica Publishing House, Bucharest, 2009, p. 255.

[15] Saint Basil the Great, *Writings, part I, Homiletics on Hexaemeron, Homiletics on Psalms, Homiletics and preaches,* translation, introduction and notes by Pr. D. Fecioru, EIBMBOR Publishing House, Bucharest, 1986, p. 171.

spoke as the ones that served Jesus Christ. That is why they did not look for personal success in the oratory art but they never ceased learning it. They were conscious of the great responsibility they assumed together with the archiepiscopate. The mission of the bishop is to learn so that he can turn men from sin to virtue. The Cappadocian Fathers adopted Ezekiel's point of view who sees the prophet as a guardian posted by God to inform where the danger comes from, meaning the danger of sin and death. He said: *You (prophet, bishop or priest) as spokesman of God, when I say to the wicked, 'O wicked man, you will surely die,' and you do not speak out to dissuade him from his ways, that wicked man will die for [a] his sin, and I will hold you accountable for his blood. But if you do warn the wicked man to turn from his ways and he does not do so, he will die for his sin, but you will have saved yourself.* (Ezekiel, 33: 8-9). The consciousness of the sacerdotal duty determined some to avoid priesthood or archiepiscopate as from the moment they assumed it the sense if duty would have stirred up all their missionary and exegetical activity. In Saint Basil's opinion, the Scripture belongs to the Spirit therefore he wants to correctly explain and interpret it must be a man of Spirit, meaning that he must be assisted by the Holy Spirit[16]. Being the work of the Holy Spirit, the Scripture offers to each faithful – as a great doctor – the proper medicine to his spiritual illness[17]. From all three Cappadocian Fathers, Saint Basil stands out for his special attraction for the Bible, especially for Genesis and Psalms, for which he left us only 14 Homiletics to 14 selected Psalms, selection made under not known criteria. These 14 Psalms, he did not comment in the modern exegetics style that uses all philological stock and critical instruments to satisfy all scientific exigencies, but he concentrated in the Homiletics on the fact that the faithful should read the psalms in order to immediately apply them in their personal life. Using the elements of Greek oratory art, Saint Basil, as the other great hierarchs of the time – conscious of their missionary task, perfected his art of speaking in public. As for the content and style of his Homiletics, these are very similar to those of the Jude Rabbis, being directly connected to promoting the monotheist believe, the ethics and morals without neglecting the social problems of the time[18]: slavery, poverty, borrowings, usury, begging, etc. As a matter of fact, Saint Basil's Homiletics' essence is not necessarily the living and direct contact with the believing public but the identification the spiritual needs of men. Most of the works

---

[16] *Homiletics II on Hexaemeron, 1,* translation by Pr. D. Fecioru, p. 84.

[17] *Homiletics on Psalm I,* p. 183.

[18] Homiletics, in *Encyclopaedically Dictionary of Judaism,* translation by Viviane Prager, C. Litman, Ticu Goldstein, *Sketch of the History of Jewish People,* Hasefer Publishing House, Bucharest, 2001, p. 582; *Encyclopaedia of Judaism*, co-ordinator redactor Geoffrey Wigoder, translation by Radu Lupan and George Weiner, Hasefer Publishing House, Bucharest, 2006, p. 492.

that the Cappadocians left us are the result of the oratorical activity, their writing being made only later. It is not excluded that the Church have taken from the Jewish people the oratory art, as the synagogues had a long tradition in this art, its beginnings being found in the Deuteronomy, in the well known advices that Moses gave to the Israeli people before he left this world, not to mention the Ecclesiast which means *the preacher* or *he who speaks to a crowd.* The Cappadocians are thus the successors of the Judaic tradition concerning the interpretation of the Scripture.

Now, for the Homiletics on Psalm, although there are commented only 14 of the 150, in the commentary Saint Basil in fact carries along the reader through all the Psalms, from which he abundantly quotes. It should not be left aside the fact that on those times the Church did not have biblical concordances to help the exegete, as nowadays. Still, he quotes from the Bible more than 743 times only from the Psalms. He uses the quotations to bring out from the texts of the Holy Scripture useful advice, support, reproof, encouragement, impulses meant to alarm the listener, to determine him to make new decisions, to bring new hopes and to carry the believers on the tumultuous ways of life[19]. That is why they are indeed the classics of theology and Christian exegetics.

[19] Pr. Dumitru Belu, *The Homiletically Activity of Saint Basil the Great,* in *Mitropolia Ardealului*, no. 1-3/1979, pp. 45-46.

Omilia *Către tineri* a Sfântului Vasile cel Mare, relevanța și actualitatea acestei scrieri pentru tinerii vremurilor noastre

Pr. Conf. Dr. Marian VÎLCIU
Facultatea de Teologie din Târgoviște

Anul 2009 a fost dedicat de către Sfântul Sinod al BOR comemorării și pomenirii părinților capadocieni, prilej pentru a ne apleca și a redescoperi, măcar în parte, acest tezaur de mare preț pentru spiritualitatea ortodoxă, reprezentat de operele lor. Dintre părinții capadocieni, trei s-au remarcat în mod deosebit, atât prin viață duhovnicească, cât și prin lucrările lor teologice de mare profunzime: Sfântul Vasile al Cezareei, mare preot, mare liturghisitor, mare pedagog, mare prieten, mare organizator, ceea ce încă din contemporaneitate îi aduce supranumele de „cel Mare", Sfântul Grigorie de Nazianz, numit și „Teologul" pentru cugetarea sa teologică rafinată și profundă, creatorul propriu-zis al poeziei creștine „în amploarea și măreția ei clasică" și, în fine, Sfântul Grigorie de Nyssa, „cel mai mare cugetător mistic creștin al secolului al IV-lea", proclamat de Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol „stâlp al Ortodoxiei"[1].

A spune că unul dintre aceștia este mai mare decât celălalt este un act de curaj, deoarece preocupările lor teologice au fost extrem de complexe și pe alocuri complementare, contribuția lor teologică pentru spiritualitatea secolului al IV-lea și pentru teologia de mai târziu și până astăzi, fiind remarcabilă și cumva normativă, ceea ce face extrem de dificilă o ierarhizare a lor, indiferent de criterii. Însă, poate, dintre aceștia amintiți mai sus, personalitatea care s-a dedicat întru totul lucrării Bisericii a fost Sfântul Vasile cel Mare, despre care Grigorie de Nyssa spunea că este „tatăl și învățătorul său"[2], iar Sfântul Grigorie de Nazianz îl numea „un fel de lege a virtuții"[3].

---

[1] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, pp. 123, 114.

[2] *Ibidem*, p. 114.

[3] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântul 43*, la J.P. Migne, *PG., vol. 36, col. 493-608*; A se vedea și Idem, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție* și *Elogiul Sfântului Vasile*, traducerea Pr. Prof. N. Donos, Huși, 1931, pp. 118-204.

Este singurul dintre cei trei Părinți capadocieni care s-a bucurat de cinstea de a fi numit „cel Mare" și, aceasta datorită darurilor cu care a fost înzestrat: mare personalitate eclesiastică, organizator desăvârșit, exponent și excelent apologet al învățăturii ortodoxe, teologul Sfântului Duh, părinte al monahismului răsăritean, reformator al liturghiei.

S-a născut în anul 330, în Cezareea Capadociei, într-o familie evlavioasă, renumită pentru noblețea, bogăția spirituală și credința ei cu totul deosebită. Mama sa se numea Emilia, iar tatăl său era retorul Vasile, profesor de retorică la Neocezareea, în Pont, fiu al Sf. Macrina cea Bătrână și, se presupune, că a fost elev al Sf. Grigorie Taumaturgul, întrucât mama sa îi fusese ucenică acestuia din urmă. Că familia sa era de o efervescență creștină cu totul remarcabilă o arată și faptul că aceasta a dat creștinismului șase sfinți: Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Petru de Sevasta, Macrina cea Bătrână, Emilia și Macrina cea Tânără. Primii trei au ajuns episcopi, iar Macrina cea Tânără, sora Sfântului Vasile și un alt frate al său, Naucratios au fost monahi.

Sfântul Vasile cel Mare își începe educația în familie, sub îndrumarea tatălui său, apoi studiază la școlile din Cezareea Capadocici, unde îl cunoaște pe Sfântul Grigorie de Nazianz, apoi la Constantinopol și Atena (după unii Sfântul Vasile ar fi studiat și la Antiohia cu vestitul retor Libanius[4]), având ca profesori, pe renumiții în epocă, Proheresiu și Himeriu (primul era păgân, al doilea creștin). La Atena, Sfântul Vasile zăbovește cel puțin cinci ani, până prin 356-357, alături de el studiind și prietenul său capadocian, Grigorie de Nazianz, împreună cu care leagă a foarte strânsă prietenie, viața lor studențească și prietenia care i-a legat, devenind model pentru teologii din totdeauna. Despre perioada petrecerii lor la Atena, mai târziu, Sfântul Grigorie de Nazianz avea să spună că nu cunoșteau decât două drumuri „unul care ducea la casele noastre sfinte (biserica), celălalt care ducea – către profesorii de știință profană (școala)"[5].

De la Atena, tânărul Vasile revine în Cezareea, unde se dedică pentru puțină vreme retoricii, însă părăsește cariera de profesor pentru a îmbrățișa viața monahală. Mai întâi primește botezul creștin, apoi pornește într-un pelerinaj, care îl duce în marile centre de trăire ascetică din Egipt, Palestina, Siria și Mesopotamia, pentru a cunoaște experiența eremiților din aceste locuri, fapt care provoacă în sufletul căutător al tânărului Vasile, o definitivă „convertire", nu o „convertire de la păgânism la creștinism, ci de la creștinismul tuturor, acela

---

[4] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine, vol. II/1*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 100.

[5] Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, traducerea Pr. Prof. N. Donos, Huși, 1931, pp. 137-140.

mai superficial, la acela autentic, pe care capadocienii l-au numit «adevărata filosofie», adică viața de eremit"[6].

În urma acestei experiențe, revine la Cezareea, cu dorința de a se dedica vieții monahale. În acest sens, întemeiază o mânăstire după criteriul vieții de obște, în Pont, pe malul râului Iris, nu departe de localitatea Annesi, alături de care cheamă și pe prietenul său Grigorie de Nazianz[7], și acesta iubitor al ascetismului. În jurul său se adună o mulțime de ucenici, punându-se astfel temeliile unei comunități cenobitice. Aici, împreună cu Grigorie, redactează *Filocalia*, o colecție de texte din scrierile lui Origen, „destinată să demonstreze armonia și foloasele pe care le poate dobândi creștinul, studiind atent și cu discernământ filosofiile păgâne"[8] (idee pe care Sfântul Vasile o va dezvolta mai târziu în omilia *Către tineri*, care va face obiectul studiului de față) și, tot aici, îmbinând munca cu rugăciunea, Sfântul Vasile alcătuiește *Regulile monahale*[9] (Regulile mari și mici), care vor avea un mare impact asupra organizării și dezvoltării monahismului cenobitic în Biserica Răsăriteană, pe baza lor organizându-se viața monahală în Răsăritul ortodox până astăzi.

Eusebiu de Cezareea, cunoscând calitățile deosebite ale lui Vasile, îl hirotonește preot în anul 364, urmând a se ocupa de lucrarea pastorală în eparhie. Vasile se dedică trup și suflet noilor sale îndatoriri, fiind un bun sfătuitor, remarcabil exeget al Sfintelor Scripturi, stâlp al credinței și sprijinitor al Bisericii.

În anul 370, după moartea episcopului Eusebiu, Sfântul Vasile este ales episcop al Cezareei, desfășurând în această calitate o intensă activitate dogmatică, pastorală și socială. A încercat să curme schismele și ereziile din întregul Răsărit creștin, prin cuvântări, prin tratate polemice, prin legături practice cu toți, căutând pe unii, trimițând pe alții, apelând, avertizând, cenzurând, apărând Biserica și pe credincioși. A avut confruntări cu schismaticii și ereticii vremii, fiind obligat să aibă diferite dispute chiar cu împăratul Valens și înalții lui demnitari. Este remarcabil episodul în care Sfântul Vasile cel Mare are o confruntare cu guvernatorul Modestus, care, arian fiind, îl îndeamnă în repetate rânduri să fie de acord cu această învățătură, amenințându-l cu diferite pedepse, confiscarea averilor, surghiunul, tortura și chiar moartea. La auzul acestora, Sfântul Vasile spune că toate acestea nu îl pot atinge, întrucât averea a

---

[6] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op.cit.*, p. 101.

[7] A se vedea Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 14*, în *Scrieri, Partea a treia*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, pp. 146-148.

[8] Anthony Meredith, *Capadocienii*, Ed. Sofia, București, 2008, p. 53.

[9] Sfântul Vasile cel Mare, *Dreptarul (Regulamentul) Sfântului Vasile ce Mare, cuprinzând teoria și practica monahismului de obște*, în vol. *Rânduielile vieții monahale*, Ed. Sofia, Bucuresti, 2001, pp. 166-408.

împărțit-o săracilor, apoi oriunde va fi trimis este tot pământul lui Dumnezeu, iar chinurile și moartea nu sunt altceva decât o binefacere, pentru că, zice Sfântul Vasile, „mă vor duce mai curând la Dumnezeu, prin Care trăiesc și Căruia Îi slujesc". Iar dialogul dintre cei doi continuă astfel: „Prefectul încremenit de mirare, a zis: - Până acum mie încă nu mi-a vorbit nimeni așa cu atâta îndrăzneală. Vasile i-a răspuns: - Poate, pentru că n-ai dat peste un episcop (...) De altfel, prefecte, noi suntem blânzi și mult mai smeriți decât alți oameni, după cum ne și poruncește legea noastră (...) dar atunci când este atacat sau defăimat Dumnezeu, atunci disprețuim totul, nu ne gândim decât la jignirea adusă Lui și chiar focul, chiar sabia, chiar fiarele sălbatice și chiar unghiile de fier, cu care ni se sfâșie trupul, mai degrabă ne fac plăcere, decât să ne îngrozească. Încât, ocărăște-ne, amenință-ne, fă, în sfârșit, tot ce-ți place, folosindu-te de puterea cu care ești înzestrat – poată să ajungă aceasta până la urechile împăratului – fii sigur, însă, că nu ne vei putea birui și nici n-ai să ne poți convinge să adoptăm rătăcirea, chiar de ne-ai amenința și cu alte pedepse mai grele"[10].

Încă de tânăr a fost înduioșat de suferința din jurul său, împărțind săracilor, în două rânduri, averea moștenită de la părinți. Ca preot, în 368, organizează admirabil asistența socială în Cezareea în timpul unei foamete, ajutând astfel pe cei nevoiași, iar ca episcop dezvoltă acțiunile sale filantropice, creând un complex de asistență socială lângă Cezareea, supranumit „Vasiliada", care cuprindea biserică, spitale, leprozerii, azile pentru bătrâni, case pentru străini, case pentru orfani, școli tehnice pentru învățarea unor meserii[11] etc., complex pe care Sf. Grigorie îl așează mai presus de cele șapte minuni ale lumii, în materie de credință[12].

În planul controverselor teologice, Sfântul Vasile cel Mare s-a confruntat cu aripa extremistă a arienilor, conduși de către Eunomiu, cât și cu pnevmatomahii, care negau dumnezeirea Duhului Sfânt. După cum era de așteptat, activitatea deosebită pe care marele Vasile a desfășurat-o, nu a fost pretutindeni apreciată obiectiv. În unele cercuri a fost suspectat de apolinarism[13] și că ar fi accentuat mai mult unitatea Persoanei lui Hristos, decât separarea

---

[10] Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, traducerea Pr. Prof. N. Donos, Huși, 1931, pp. 165-168.

[11] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, pp. 117-118.

[12] Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, traducerea Pr. Prof. N. Donos, Huși, 1931, p. 183.

[13] A se vedea Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 131, 224, 254, 265*, în *Scrieri, Partea a treia*, col. Părinți și Scriitori bisericești, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, pp. 315-316, 464-466, 522-523, 546-550.

celor două firi. Cu toate acestea, el și-a dus misiunea la bun sfârșit, adormind întru Domnul la 1 ianuarie 379, fără a vedea rezultatele strădaniilor sale concretizate în convocarea și ținerea Sinodului Ecumenic de la Constantinopol din 381, prin care s-a pus capăt creziei ariene și pnevmatomahe.

Opera sa scrisă este vastă, ocupând patru volume în ediția Migne (39-42). Lucrările sale sunt dense, pline de o rară bogăție de idei și probleme, normative – am putea spune – în materie de dogmatică, morală, monahism, activitate socială și cult.

Dintre lucrările dogmatice, prima și cea mai veche este *Contra lui Eunomiu*[14], reprezentantul grupării extremiste a arienilor, scrisă în trei cărți între anii 363-365. A doua scriere dogmatică este îndreptată împotriva unei alte erezii, a pnevmatomahilor, și este intitulată *Despre Sfântul Duh*[15]. Acest tratat pnevmatologic argumentează în esență consubstanțialitatea Fiului și a Sfântului Duh cu Tatăl, în virtutea căreia Persoanelor Sfintei Treimi li se cuvine aceeași cinstire.

Între lucrările ascetice amintim *Regulile mari și Regulile mici* scrise între anii 358-362 și care au stat la baza organizării vieții monahale până în vremea noastră și, bineînțeles, *Filocalia*, alcătuită în colaborare cu Sf. Grigorie de Nazianz.

Dintre omilii și cuvântări se remarcă *Omiliile la Hexaemeron*[16], care explică crearea lumii și toate fenomenele legate de actul creației, la alcătuirea acestei lucrări Sfântul Vasile cel Mare întrebuințând știința antichității și a vremii sale în domeniul naturii și al filosofiei și, de asemenea, *Omiliile la Psalmi*[17], precum și alte omilii, cuvântări și 365 de epistole, acestea din urmă cu un conținut divers, dogmatic, misionar, monahal sau ocazional, făcând să se întrevadă stilul ales al autorului și finețea spiritului[18].

Dintre omiliile Sfântului Vasile cel Mare, am ales să facem câteva precizări asupra omiliei a XXII-a numită *Către tineri*, pe care o considerăm extrem de actuală și reprezentativă pentru tineri, indiferent de epocă.

Această lucrare, prin subtitlul pe care îl are, evidențiază încă de la început intenția, motivația, pe care a avut-o în vedere autorul ei „cum pot întrebuința (tinerii n.n.) cu folos literatura scriitorilor elini"[19]. Este o lucrare vestită

---

[14] A se vedea Idem, *Contra lui Eunomiu*, la J.P.Migne, *PG., vol. 29, col. 497-669.*

[15] Idem, *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri, Partea a treia*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, pp. 15-92.

[16] Idem, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, pp. 69-180.

[17] Idem, *Omilii la Psalmi*, în *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, pp. 181-345.

[18] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 113.

[19] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a Către tineri*, în *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 566.

în epocă, depășind prin conținut dimensiunile unei simple omilii, apropiindu-se astfel de exigențele unui mic tratat.

Specialiștii susțin că această scriere era adresată unor nepoți ai Sfântului Vasile[20] însă, ținând seama de tipul și modalitatea în care era organizată educația din acel timp, ar fi putut foarte bine să fie adresată oricărui tânăr, care intenționa să se instruiască potrivit exigențelor vremii, așa cum de altfel, o arată și titlul pe care lucrarea îl are. Pe destinatari, Sfântul Vasile intenționa să-i sfătuiască cu privire la modul cel mai potrivit de a se raporta la învățătura din școlile vremii, pe care autorul o cunoștea foarte bine din experiența personală, și care, evident, era preponderent de sorginte păgână.

Lucrarea este structurată pe opt capitole, diferite ca întindere, ceea ce o face să se apropie prin structură, mai degrabă, de un tratat decât de o omilie, după cum am subliniat mai sus. Capitolul de debut arată că destinatarii omiliei sunt înrudiți prin legături de sânge cu cel ce le vorbește, „prin înrudirea de sânge sunt pentru voi îndată după cei ce v-au născut"[21], după care autorul trece la o captare a atenției auditoriului, pentru ca acesta să fie cu luare aminte la cele ce intenționează să le spună, folosindu-se de o maximă din *Lucrări și zile* a lui Hesiod:

„Cel mai bun este omul care, prin el însuși, știe ce să facă;
Bun este și acela care urmează celor spuse de alții;
Dar cel care nu-i în stare nici de una, nici de alta, în toate-i nefolositor"[22].

În capitolul următor, Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă pe tineri, ca atunci când cercetează scrierile bărbaților celebri, să nu încredințeze acestora „cârma minții", ci să primească din învățătura acelora, doar cele ce le sunt de folos. Și pentru ca cei tineri să poată deosebi învățăturile bune de cele ce trebuie lăsate la o parte, le amintește faptul că toate cele ce par a fi de dorit în viața noastră „slava strămoșilor, puterea trupului, frumusețea, măreția și chiar demnitatea de împărat" nu sunt vrednice de dorit, deoarece scopul vieții noastre pământești, nu este această viață în sine, ci trebuie să ne pregătim pentru o altă viață, pe care Sfântul Vasile o definește pe înțelesul celor care îl ascultă astfel: „... dacă cineva ar aduna cu mintea și ar strânge la un loc toată fericirea de când există oameni, ar găsi că nu poate fi egalată nici cu cea mai mică parte din bunătățile acelei vieți ci, mai mult, toate bunătățile din această lume sunt mai prejos ca valoare decât cel mai mic dintre bunurile celeilalte lumi"[23].

---

[20] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 115.

[21] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a Către tineri*, în *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 566.

[22] *Ibidem.*

[23] *Ibidem*, p. 567.

Prin comparația lămuritoare de mai sus, se subliniază faptul că această viață este de dorit de către fiecare însă, pentru dobândirea ei, autorul avertizează că trebuie să purtăm „cea mai mare luptă din toate luptele" și, ca o formă de pregătire pentru aceasta, se cuvine să vorbim cu poeții, cu scriitorii, cu oratorii și cu toți oamenii, la care să căutăm învățătura cea folositoare pentru suflet. Prin urmare, Sfântul Vasile cel Mare sugerează că inițierea în literatura profană, trebuie să precedă ascultarea învățăturilor celor sfinte și de taină, demers considerat a fi un anume fel de noviciat al cunoașterii, o formă de pregătire pentru adevărata cunoaștere. De aceea el arată că „după ce ne-am obișnuit să privim soarele în apă, putem să ne îndreptăm privirile și spre lumina lui", iar mai apoi exemplifică această cugetare, folosindu-se de o comparație extrem de sugestivă: „după cum însușirea unui pom este de a face un fruct bun și frumos, dar și frunzele, care se mișcă pe ramuri, dau pomului oarecare podoabă, tot așa și cu sufletul: fructul lui este mai cu seamă adevărul; dar nu-i lipsit de frumusețe dacă-i împodobit cu înțelepciunea profană, așa cum frunzele oferă fructului înveliș și înfățișare frumoasă"[24].

După ce stabilește că învățătura profană nu este nefolositoare pentru suflet, Sfântul Vasile purcede la a stabili metoda pe care să o urmeze cei tineri, pentru a se folosi de învățăturile oamenilor înțelepți, identificați după cum am văzut cu poeții, scriitorii și oratorii.

În ceea ce-i privește pe poeți, el recomandă ca tinerii să nu acorde atenție tuturor cuvintelor acestora, să nu se lase atrași de plăcerea cuvintelor, ci mai degrabă să caute faptele sau cuvintele cele bune și să-i imite pe aceștia, ferindu-se a primi cuvintele și exemplul oamenilor răi, știut fiind faptul că „obișnuința cu cuvintele rele este o cale spre fapte"[25]. Același sfat dă și atunci când se referă la oratori și scriitori, îndemnându-i pe tineri să nu imite arta de a spune minciuni a oratorilor (care, probabil, de dragul oratoriei, nu întotdeauna foloseau această artă în slujba adevărului), ci să caute doar acele scrieri în care se laudă virtutea și se înfierează viciul și fapta cea rea, opțiunea pentru virtute și fapta cea bună fiind cea potrivită. Pentru a arăta că această recomandare nu este una personală, a autorului, și pentru a evidenția faptul că un astfel de sfat se regăsește și în înțelepciunea profană, Sfântul Vasile se folosește de cuvintele poetului grec Hesiod, care afirmă că virtutea trebuie căutată de tineri chiar dacă drumul spre virtute este anevoios și plin de sudoare, iar calea către viciu este mai la îndemână.

Și pentru ca îndemnul său să fie bine înțeles de către cei cărora le vorbea, Sfântul Vasile cel Mare găsește de cuviință să le ofere un exemplu la îndemână, exemplu de altfel, devenit celebru peste timp, acela al albinelor:

---

[24] *Ibidem*, p. 568.

[25] *Ibidem*, p. 569.

„Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nici o alegere la toate florile, nici nu încearcă să aducă tot ce găsesc în florile pe care se așează, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm (...) să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător"[26].

În accepțiunea Sfântului Vasile, căutarea învățăturii și a înțelepciunii, în general, se aseamănă cu lucrarea unui zidar, o astfel de aplecare spre învățătură însemnând de fapt o lucrare de zidire sufletească, o zidire a personalității umane, iar dacă zidarul este preocupat ca zidirea lui să nu fie strâmbă, la fel și cel ce caută înțelepciunea, trebuie să se îngrijească să caute acea înțelepciune folositoare sufletului și care duce spre virtute, autorul propunând călăuzirea în acest demers după un proverb doric, „potrivind piatra după fir", în ceea ce ne privește, piatra fiind învățătura cea dreaptă, înțelepciunea, iar firul, dreptarul, fiind adevărul.

Așadar, Sfântul Vasile îndeamnă pe tineri să caute la scriitori și filosofi numai acele scrieri care îi sfătuiesc spre bine. Că scrierile profane sunt demne de a fi căutate și cercetate ca fiind folositoare, o arată Sfântul Vasile folosindu-se de câteva exemple. Astfel, el face referire la Homer, care îl arată pe Ulise gol, scăpat din naufragiu, ceea ce poetul a socotit ca nefiind rușinos, deoarece eroul era împodobit „cu virtute în loc de îmbrăcăminte", Sfântul Vasile dorind prin aceasta să evidențieze adevărul potrivit căruia „singurul lucru bun care nu se pierde este virtutea; rămâne atât celui în viață, cât și celui căruia i s-a sfârșit viața", lucru pe care l-a recomandat și Solon filosoful și, de asemenea, poetul Teognis care spunea că nu trebuie schimbată „virtutea pe bogăție, pentru că virtutea nu pleacă niciodată, pe când averile le are când unul, când altul dintre oameni"[27].

Și pentru a sublinia, odată în plus, faptul că alegerea virtuții și a binelui a preocupat și pe gânditorii profani, marele ierarh capadocian aduce în discuție exemplul oferit de sofistul Prodicos din Chios, care ne spune că Hercule, pe când era tânăr și se gândea ce cale să aleagă cea grea a virtuții sau cea ușoară, a viciului s-au apropiat de el două femei: una dintre ele împodobită și înconjurată de lux și tot felul de plăceri ce căuta să îl atragă pe Hercule, iar cealaltă femeie, istovită și slabă, nu i-a făgăduit „ceva ușor sau plăcut, ci nenumărate sudori, osteneli și primejdii pe toată întinderea uscatului și mării; iar ca răsplată a tuturor acestor osteneli (...) i-a făgăduit îndumnezeirea. Hercule, în

[26] *Ibidem*, pp. 569-570.

[27] A se vedea Plutarh, *Viața lui Solon, cap, III*, apud Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 571.

cele din urmă, i-a urmat acesteia"[28]. Evident că acest ultim exemplu al lui Hercule, îl propune Sfântul Vasile, pentru a fi urmat de către tineri.

Autorul omiliei afirmă totodată, că mulți scriitori, prin cuvinte frumoase, au lăudat virtutea, iar cuvintele lor sunt vrednice de crezut și de urmat, în măsura în care cuvintele au suport în faptele și viața lor, tocmai pentru ca cel ce le ascultă, să primească astfel îndemn pentru a transpune și el cuvintele despre virtute în fapte, știut fiind faptul că „Acela-i înțelept la care înțelepciunea este întărită de fapte, care nu se mărginește la cuvinte". De aceea, „a lăuda în public în chip strălucit virtutea, a ține lungi discursuri despre ea, iar în intimitate a prefera plăcerea în locul castității și lăcomia în locul dreptății, înseamnă a te asemăna celor ce joacă dramele pe scenă"[29]. Unii ca aceștia, manifestându-se astfel, cu ipocrizie și fără ca faptele lor să se identifice cu cuvintele lor, „se întâmplă chiar de nu sunt nici liberi", fiind așadar pedepsiți, avertizează părintele capadocian. Astfel, Sfântul Vasile precizează că cel aflat într-o astfel de situație este în dezacord cu sine, atunci când nu există corespondent între cuvânt și faptă, de aceea cuvintele lui Platon „să pari drept fără să fii"[30], reprezintă culmea nedreptății.

Sfântul Vasile cel Mare caută să arate, pe parcursul omiliei despre care facem referire, că în cărțile profane pot fi întâlnite pilde pline de înțelepciune, folositoare pentru tineri, pilde cărora Sfântul Vasile le identifică suport în Sfânta Scriptură – procedeu interesant de altfel, prin care înțelepciunea profană capătă credibilitate. O astfel de pildă este aceea în care Socrate este lovit peste obraz de cineva plin de furie, astfel încât i s-a umflat toată fața și, singura lui răzbunare a fost aceea de a scrie pe fruntea sa numele celui care a făcut această faptă. Unei astfel de atitudini pe care, de altfel, Sfântul Vasile o consideră demnă de urmat, îi găsește corespondent în Scriptură în îndemnul Mântuitorului Hristos „Nu vă împotriviți celui rău; iar cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt" (Matei 5, 39), iar exemplului oferit de Alexandru cel Mare, care a refuzat să le vadă măcar, pe fetele regelui Darius al Persiei, devenite roabe după înfrângerea suferită de tatăl lor, pentru a nu fi robit de frumusețea lor, îi găsește suport în Scriptură în cuvintele: „Oricine se uită la femeie, poftindu-o, a și săvârșit adulter cu ea, în inima lui" (Matei 5, 28). Ba mai mult, Sfântul Vasile cel Mare, prin comparație, caută să sublinieze faptul că dacă atleții depun multe eforturi și fac multe antrenamente în vederea

---

[28] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a Către tineri*, în *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 572.

[29] *Ibidem*, p. 572.

[30] Platon, *Republica, cartea a II-a*, apud Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 573.

întrecerilor, pentru a primi o coroană de măslin și a fi anunțați de crainic drept învingători, cu atât mai mult „(...) noi, cărora ne stau înainte premiile vieții veșnice, atât de minunate în număr și în măreție, încât cu cuvântul nu pot fi rostite, le vom putea lua oare fără să ne obosim, dormind fără griji și ducând o viață fără socoteală?"[31].

Plecând de la adevărul că omul are constituție dihotomică, trup și suflet, Sfântul Vasile propune ca metodă proprie de dobândire a înțelepciunii și a virtuții în general, viețuirea cumpătată, preocupându-ne mai mult de cele ale sufletului, decât de cele ale trupului. Astfel, părintele capadocian recomandă ca trupului să-i slujim numai în cele necesare, cele de trebuință, iar sufletului să-i dăm ce-i mai bun, adică înțelepciune, filosofie, pentru ca astfel să nu cadă în cursa patimilor trupului, iar trupul să devină, în felul acesta, stăpân peste patimi. Principiul care poate fi urmat în acest sens fiind acesta: „să nu purtăm grijă de trup mai mult decât e bine pentru suflet". Așadar, Sfântul Vasile cel Mare, atunci când vorbește despre trup și grija pe care se cuvine să o avem pentru acesta, are în vedere necesitatea, trebuința, iar când vorbește despre suflet și datoriile față de el, are în vedere dobândirea virtuții, considerată, asemenea lui Diogene, „suveranul bine", grija față de trup fiind subordonată grijii față de suflet, de trup îngrijindu-ne „atât cât este necesar ca să poată sluji înțelepciunii". În conformitate cu convingerile sale ascetice, Sfântul Vasile cel Mare recomandă ca omul să își înfrâneze trupul, ferindu-l de plăceri și de tentații de tot felul, preocuparea permanentă a cuiva ca trupul să fie cât mai bine, dovedind faptul că acela nu a ajuns la convingerea că omul nu este ceea ce se vede. De aceea este de preferat ca omul să se preocupe de a dobândi aleasă înțelepciune, cu ajutorul căreia să ajungă „să se cunoască pe sine însuși".

Mergând pe același raționament, Sfântul Vasile cel Mare spune că, a te lăsa subjugat de trup spre a-i sluji, este o adevărată nebunie, deoarece cea care stabilește în ce constă îngrijirea trupului este trebuința, iar trebuința „este hotărâtă de necesitățile firii și nu de plăceri". În acest context, autorul omiliei spune că preocuparea omului, pentru plăcerile trupești și pentru a deveni bogat, este nefirească iar, dacă se întâmplă să fii bogat, se cuvine să fii preocupat nu de stăpânirea bogăției ci, mai degrabă, de a ști cum să o folosești, știut fiind faptul că adevărata bogăție și podoabă este virtutea omenească.

În consecință, se cuvine ca „omul înțelept să fugă cât mai mult de dorința de a trăi pentru glorie și de a face pe placul mulțimii: ci trebuie să-și facă rațiunea conducătoare vieții". De aceea, Sfântul Vasile cel Mare, în final, îndeamnă pe tineri să fie înțelepți și să strângă cu grijă folosul din fiecare lucru, asemenea

[31] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a Către tineri*, în *Scrieri, Partea întâi*, col. *Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 577.

marilor fluvii care adaugă multe la cele ce au, din toate părțile, și acestea, ținând seama de cuvintele lui Hesiod care spunea „Adună puțin câte puțin", dar și cele ale altui înțelept care îndemna „Adună merinde pentru bătrânețe", merinda cea bună fiind virtutea, care trebuie adunată pentru viața veșnică[32].

Comparând cele spuse de Sfântul Vasile cel Mare în omilia *Către tineri*, cu cele ce țin de realitatea vremurilor noastre, avem posibilitatea de a descoperi, făcând o reflecție sinceră și obiectivă asupra provocărilor lumii contemporane, că această lucrare a marelui ierarh este de o evidentă actualitate, chiar dacă de la scrierea ei au trecut mai bine de 1600 de ani. Astfel, îndemnurile, sfaturile și exemplele lămuritoare ale autorului, surprind prin obiectivitatea și perenitatea lor, acestea fiind la fel de folositoare tinerilor din vremea noastră, ca și tinerilor contemporani părintelui capadocian. Prin comparație, putem constata că provocările cu care se confruntă omul de azi, nu s-au schimbat prea mult față de cele de demult ci doar, poate, au îmbrăcat o altă haină, mai atrăgătoare, mai tentantă, dar mult mai perfidă, ceea ce ne duce cu gândul la reflecția poetului care mărturisea că „toate-s vechi și nouă-s toate".

De aceea, credem că tinerii de azi pot găsi în această lucrare a Sfântului Vasile cel Mare principii, lucruri, fapte, care pot fi folositoare celor care caută adevărul, înțelepciunea și virtutea și care doresc să afle în ce măsură este de preferat preocuparea pentru cunoaștere și nu o alta, comodă și relativă, pe care o oferă modernitatea. Omilia de față oferă răspunsul la această aparentă dilemă, cunoașterea în general și cunoașterea lui Dumnezeu, în special, fiind strâns legată de viața cea bună și fericirea cea veșnică. Să luăm aminte, așadar, și să folosim timpul „că e rușinos să pierdem prezentul, iar mai târziu să rechemăm trecutul, când căința nu ne mai folosește".

[32] *Ibidem*, p. 582.

Teologia creației la Părinții capadocieni și critica teologică a evoluționismului și a conceptului scientist al emergentismului

Pr. Prof. Dr. Gheorghe PETRARU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Anul 2009 este dedicat de către Biserica Ortodoxă Română personalității și operelor Părinților capadocieni, pentru aportul lor major la cristalizarea teologiei creștine, a vieții bisericești. Dar acest an este dedicat, în același timp, de către lumea științifică, lui Charles Darwin pentru că se împlinesc 150 de ani de la apariția cărții *Originea speciilor*, operă ce stă la baza a ceea ce am putea numi „dogma" evoluționistă care a marcat profund știința și mentalul modernității. În paginile ce urmează vom intra în gândirea și reflecția Părinților capadocieni despre cosmos și lume, înțelese drept creația minuată a lui Dumnezeu, și vom prezenta și unele aspecte ale gândirii contemporane, care vede de o manieră monist-materialistă, în natură unica realitate, din care emerge și omul, excluzând astfel prezența și lucrarea lui Dumnezeu.

Dacă registrul teologic, inclusiv cel al Capadocienilor, de abordare a existenței rezonează dintotdeauna și pentru totdeauna cu acea divină rostire „Să fie..." ce consfințește inițiativa divină în planul existenței cosmice și umane, precum și prezența permanentă a lui Dumnezeu ca Proniator, pentru spiritul științific modern nu mai este prezent nici necesar Dumnezeu. Doar o cultură marcată de teologia creștină face posibil un dialog între teologie și știință, dar fără angajarea pentru mărturisirea lui Dumnezeu Creatorul și Proniatorul, așteptându-se parcă un nou „Să fie...", ca o închidere a unui arc spre sfârșit, din partea naturii necuvântătoare, care, în însăși tăcerea ei ne vorbește despre legile și ordinea ei, minunat așezate de Dumezeu. Confirmarea adevărului teologic că lumea este creația lui Dumnezeu nu poate veni decât tot de la instanța atotinteligentă, atotînțeleaptă și supremă care a și declanșat spectacolul cosmic și al vieții, și acest lucru nu poate fi făcut decât în comunitatea de har și de credință eclesială mărturisitoare și prin rațiunea ce se deschide spre divin, ca într-un act de perpetuă chemare spre plinirea și salvarea ei din incertitudinele contingenței și a unei înțelegeri fragmentare a realității. Dacă Părinții Bisericii fac o interpretare teologică realistă a cărții Facerea din canonul scripturistic,

în conformitate cu credința creștină și în ton cu nivelul științific al vremii lor, în mare parte știința actuală, în spiritul modernității, eludează Revelația și pe Dumnezeu, manifestând fidelitate față de teorii consacrate dar nedefinitive, în ton, de altfel, cu relativitatea rațiunii umane și a naturii.

Științele sunt marcate astăzi de modelul evoluționist, mijloacele materiale, instrumentale nu pot accesa spiritul, Dumnezeu și sufletul uman, limitându-se la ceea ce este măsurabil, vizibil, chiar dacă modelul cuantic de cunoaștere și explorare a domeniului microfizic și microbiologic fac un salt spre, să spunem, acel *excelsior* augustinian. Saltul de la o viziune monistă, fie aceasta chiar energetico-informațională, ce emerge dintr-un punct inițial imanent, cu toată amploarea fenomenală maiestuoasă ce ni se dezvăluie și care este explicat scientist, prin salturi succesive de la inferior spre superior, benefic pentru spiritul cercetării științifice, fidel propriilor metode de cercetare și formalizare, concretizat în teorii emergentiste sunt catalogate, filosofic, drept aporii, speculații ale rațiunii critice ce așteaptă izbăvirea și iluminarea prin credința mântuitoare, dacă se vor interpretări totalizante și dacă nu au doar un scop ideologic.

1. Sfântul Vasile cel Mare

Sf. Vasile cel Mare se remarcă în teologia Bisericii, printr-o manieră impresionantă ce dă mărturie reală despre spiritul său enciclopedic și prin deschiderea sa contemplativă spre natura creată. Lucrarea *Omilii la Hexaemeron,* la o analiză structurală, ne dezvăluie o reală latură științific la Părintele capadocian, înzestrat cu spiritul fin și meticulos al cercetătorului ce se dedică observării și studierii naturii, dublat de filosoful ce operează, de o manieră subtilă, în logica reducției multiplicității a diversității fenomenale, la eficiența energetico-informațională a cauzalității transcendente divine unice. Iar teologul și misticul, având ca temei neclintit credința, ca relație harică în iubire cu Dumnezeu ca Persoană, înțelege lumea ca o lucrare „ce își are pricina de la Dumnezeu"[1].

Sfântul Vasile insistă asupra aspectului moral-spiritual al omului, inclusiv când este vorba de cercetarea naturii, în experimentul științific, de fapt acea precomprehensiune ce ține de universul religos și cultural propriu, consacrat într-o tradiție îndelungată cu valoare de adevăr, de viață. Pentru scrutarea acesteia, este absolut necesară desăvârșirea morală, pentru că actul înțelegerii rațiunilor lumii, de fapt o treaptă spre contemplarea Creatorului, implică exercițiul

[1] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, I, 1, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în *P.S.B.*, vol. 17, București, 1986, p. 71. Cf. Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare,* traducere Cornel Coman, Editura Bizantină, București, 2003, pp. 172-180.

spiritual de întâlnire a Acestuia, de citire, atât cât este posibil omului creat, a gândirii Lui în asceza purificatoare ce pregătește sufletul pentru vederea măreției cosmice, fereastră spre Dumnezeu. Astfel, el arată că „cel care se dedică unui astfel de program trebuie să fie curățit de patimile trupului, să nu fie întunecat de grijile lumești, să-i placă să muncească, să-i fie dragă cercetarea și să se uite pretutindeni în jurul lui, de unde ar putea căpăta vreun gând vrednic de Dumnezeu"[2]. Această metodologie exemplară pentru studiu și cercetare ajută pe Părintele capadocian să transceadă lumea sensibilă, ideile, conceptele rațiunii prin care aceasta explică și înțelege lumea obiectivă și să ancoreze în temeiul absolut al întregii existențe, Dumnezeul cel viu al Revelației.

El avertizează asupra erorii în care au căzut filosofii greci care, „necunoscând pe Dumnezeu, n-au pus la temelia creației universului o cauză rațională, ci ideile lor despre facerea lumii sunt concluziile neștiinței lor inițiale despre Dumnezeu. De aceea, unii, pentru a explica facerea lumii, au alergat la ipoteze materiale, atribuind elementelor lumii cauza creării universului; alții și-au închipuit că natura celor văzute este formată din atomi, corpi indivizibili, molecule și pori; corpi indivizibili care când se unesc unii cu alții, când se despart unii de alții, și astfel duc la nașterea și distrugerea existențelor din natură; corpurile, la rândul lor, care dăinuiesc mai mult, își au cauza dăinuirii lor în unirea mai trainică a atomilor"[3]. Sf. Vasile, făcând această descriere a ceea ce am putea numi viziunea științifică a vremii sale, nu se lasă cucerit de ideile rațiunii umane, de filosofiile veacului, multiple atunci, ca și astăzi, cu privire la cauza și armonia funcțională a universului, deși este influențat în parte de spiritul filosofic la modă, ci pentru el adevărul vine din descoperirea de Sine a lui Dumnezeu, în Hristos. Lumea, în ansamblul ei, este mai mult decât gândurile și jocurile raționale ale oamenilor, în demersul lor firesc de a o interpreta și a o înțelege. Ea este, din perspectivă biblică, creația lui Dumnezeu, un act al iubirii divine prin care Acesta, într-un mod liber, nedeterminat de vreo necesitate internă sau externă, pentru că El este unica realitate absolută, aduce la existență ființe raționale și libere pentru ca acestea să se bucure de faptul sublim de a fi. De aceea, dintotdeauna, însăși rațiunea umană postulează o cauză inteligentă și transcendentă a întregii lumi și, așa cum însiși mulți oameni de știință de astăzi o spun, ideea unei astfel de ființe, în care cei mai mulți dintre oameni cred, este cu totul acceptabilă. Așa cum arată Claudio Moreschini, „dat fiind numărul mare de referiri la filosofia păgână, se crede că scriitorul s-a servit de manuale și de rezumate care circulau în epoca

[2] *Ibidem*, p. 71.
[3] *Ibidem*, 1, 2, p. 73.

imperială"[4], de natură eclectică, îmbinând teorii atomist-materialiste platonice, de tip dualist, la care însă se simt și anumite influențe: cea aristotelică, despre al cincilea element, eterul, maniheice (teoria solară, de unde polemica sa împotriva astrologilor și adepților metempsihozei orfico-pitagoreice).

Sf. Vasile vede în dinamica existenței, a cărei origine absolută este în voința lui Dumnezeu, un plan, un proiect inteligent pe care ființele raționale îl descoperă în același timp, în actul cognitiv și spiritual, al contemplării lumii. Geniul Sf. Vasile anticipează, de fapt, aserțiunile unei părți a savanților științei actuale care nu mai vede în lume desfășurarea unor forțe oarbe, a hazardului inconștient și, implicit, a unei implacabile necesități, ci un scop, o finalitate transcendentă a universului. Pentru savanții susținători ai principiului *intelligent design*, finalitatea, principiu filosofic clasic și, de asemenea, teologic, nu mai este un vis filosofic ci o concluzie științifică. De fapt, științele actuale au relevat dimensiunea *complexității* existenței, a unei diversități uluitoare și divergente dar și unitare, anticipate de Părintele capadocian.

Pentru Sf. Vasile, existența lumii presupune, implică, în mod evident, un autor al ei, așa cum în spatele a orice numește el „artă creatoare" (arhitectură, orfevrărie, tapiserie) există un artist ce poate fi admirat după opera sa. „Așadar, spune el, ca să arate că lumea este o operă de artă, pusă înaintea tuturor spre a fi privită și contemplată și ca să facă cunoscută înțelepciunea Creatorului ei, înțeleptul Moise n-a folosit alt cuvânt, ci a zis: «Întru început a făcut», n-a zis «a lucrat», nici «a adus-o la existență», ci «*a făcut*»"[5]. Astfel, firea rațională poate înțelege, în mod natural, existența unui Creator al lumii, cu unele atribute specifice precum bunătate – atribut divin și în filosofia platonică, pentru că lumea este folositoare – sau înțelepciune, pentru că lumea este frumoasă, sau putere, pentru că ea este imensă ca desfășurare. De aceea, lumea ca existență cosmică și umană poate fi înțeleasă superior, teologic, prin Dumnezeu. În acest sens, contemplarea frumuseții și armoniei lumii, dincolo de anumite cataclisme minore sau majore ce ne aduc aminte de relativitatea acesteia dar și de căderea ei odată cu căderea omului în păcat (Romani 8, 20), este o treaptă spre contemplarea frumuseții supraesențiale divine la care Sf. Vasile invită spunând următoarele: „Din frumusețea celor văzute să înțelegem pe Cel care-i mai presus de frumusețe, iar din măreția celor care cad sub simțurile noastre și din corpurile acestea mărginite, din lume, să ne ducem cu mintea la Cel

---

[4] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice,* traducere de Alexandru Chescu, Mihai-Silviu Chirilă, Doina Cernica, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 515, 518; G-L. Prestige, D-D, *Dieu dans la pensée patristique*, traduit de l'anglais par D.M. O.S.B., Aubier, Paris, 1955, p. 82. *Ibidem*, p. 234.

[5] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, 1, 7, p. 78.

nemărginit, la Cel mai presus de măreție, care depășește toată mintea cu mulțimea puterii Sale. E drept, nu cunoaștem natura existențelor dar este atât de minunat cât ne cade sub simțuri, încât mintea cea mai ascuțită se vădește neputincioasă în fața celei mai mici făpturi din lume, fie pentru a o descrie cum se cuvine, fie pentru a da laudă cuvenită Creatorului"[6]. Deși cunoașterea tainelor naturii și ale vieții a făcut progrese remarcabile față de vremea când erau scrise aceste cuvinte, totuși aserțiunile teologului capadocian își păstrează o certă valoare epistemologică, având în vedere că descrierile savanților, mai precise și mai la obiect astăzi datorită perfecționării mijloacelor tehnice de investigație, amplorii experimentului științific și pătrunderii în lumea microfizică și cea microbiologică, confirmă marea taină a vieții care este un dat, un dar compatibil cu capacitatea umană de înțelegere.

Sf. Vasile identifică și afirmă, apoi, modul gradual de creare a lumii prin așezarea, mai întâi, a cerului și a pământului, „ca niște temelii și fundamente", care au fost ulterior „împodobite" cu un scop precis, anume ca lumea să fie „o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu, fiind, prin cele văzute și simțite în lume, o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute"[7], a Creatorului care le-a adus pe toate întru ființă, prin voința Sa.

Sf. Vasile înțelege creația într-o perspectivă trinitară. Completând, sintetizând de fapt concepția biblică despre creație cu cea greacă a elementelor, stihiilor – focul, pământul, aerul, apa – el evidențiază rolul Duhului Sfânt în creație. Elementele materiale nu sunt în creație doar ceva inert asupra cărora se exercită, în mod mecanic, lucrarea divină, ci ele manifestă, prin însăși originea lor, o atracție spre formele concrete voite de Dumnezeu, participând într-un mod tainic la dinamica exploziei și răspândirii diversității biologice. Interpretând expresia „Duhul se purta pe deasupra apelor" în perspectiva mentalității semite, el arată că, de fapt, Duhul „încălzea și dădea viață apelor după chipul găinii care clocește și dă putere de viață ouălor: adică pregătea apele pentru nașterea vieții"[8]. Așa cum ouăle sunt doar în mod virtual viețuitoarele de după eclozare, tot așa și elementele primordiale conțin virtual genurile, speciile care apar gradual pe scena lumii, în funcție de condițiile propice ale existenței proprii. În cele anterioare există, prin puterea lui Dumnezeu, germenii celor care vor apărea ulterior precum pe o scenă, reprezentația trebuie să-și desfășoare toate actele spre a-și etala coerența și spre a fi înțeleasă de cei

[6] *Ibidem*, I, 11, p. 83.

[7] *Ibidem*, p. 77.

[8] *Ibidem*, p. 92; cf. Justin Popovitch, *Philosophie ortodoxe de la verité*, I, L'Age de l'homme, Paris, 1992, p. 244-5.

ce o privesc, ea existând integral, mai înainte, în mintea autorului. Scenele se derulează firesc, într-o ordine temporală, fără ca ele să fi fost create de actor, ci ele fiind create de scenograf pe baza textului, a ceea ce a voit autorul.

Părintele Dumitru Stăniloae, intuind dinamica acestui proces cosmic și antropologic la Sf. Vasile, redă acest adevăr în următoarele imagini: „Precum începutul timpului sau lumea nu țâșnește dintr-o potență impersonală existentă de sine, ci din hotărârea voii personale divine, care ea pune potența lumii, așa și desfășurarea ei nu iese dintr-o potență de sine, ci din potențele puse de Dumnezeu, și însăși această desfășurare e voită și deci susținută în continuare de puterea lui Dumnezeu. La fiecare apariție a unei noi ordini în existență, Dumnezeu zice: «Să fie», arătând că vrea să fie și, prin aceasta, dă putere specială acestei noi ordini create. Fără voia și puterea lui Dumnezeu n-ar apărea o nouă ordine în existență, într-o conformitate cu toate celelalte. Un act al lui Dumnezeu pune în cele anterioare ceva care se dezvoltă în noi ordini de existență. Dar, într-un anumit sens, toate cele posterioare au fost prevăzute în ceea ce s-a creat la început și, apoi, în mod mai special în cele imediat anterioare, sau ceea ce a fost creat de la început a fost creat de Dumnezeu capabil să primească și puterea prin care să apară noi ordini. Astfel, totul iese din voia lui Dumnezeu, dar voia Lui se folosește și de cele anterioare. Sau toate au fost create de El, dar într-o anumită conformitate și legătură între ele. De aceea, se poate spune că pe de o parte, toate au fost create la «început», pe de alta că creațiunea se încheie cu creația omului. Căci creațiunea nu este întreagă până ce Dumnezeu nu-i descoperă sensul, în om. Omul apare numai la sfârșit pentru că el are nevoie de toate cele anterioare. Iar cele anterioare nu-și găsesc sensul decât în om"[9]. Putem vorbi așadar de o finalitate pentru om a creației, de *principiul antropic*, așa cum este formulat actualmente în contextul dezbaterilor intelectale dintre științele umanist-spirituale și cele exacte.

Lucrarea lui Dumnezeu este permanentă pentru cele create dar ea este mai evidentă în anumite momente în care superioritatea structurilor posterioare nu se mai poate explica din cele anterioare care prin ele însele nu pot produce ceva superior ca nivel sau formă de existență. În acest sens, trecerea de la lumea fizică la cea biologică și apoi la nivelul uman al conștiinței sunt concludente. Sf. Vasile cel Mare interpretează, de asemenea, de o manieră impresionantă, aceste aspecte perene ale reflecției umane sănătoase și serioase, conforme culturii și etosului spiritual, religios, consacrat: „Pământul a scos la iveală ceea ce se afla în el, nu pentru că Dumnezeu a spus: «Să scoată», ci pentru că Dumnezeu care i-a dat porunca, i-a dăruit pământului și puterea de a

[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 332-333.

scoate din el. Nicicând pământul a auzit «Să răsară iarbă verde și pom roditor». Pământul n-a scos iarba verde care o avea ascunsă în el, nici n-a scos la suprafață finicul sau stejarul sau chiparosul, care nu stăteau ascunși undeva jos în sânurile pământului. Nu! Ci Cuvântul dumnezeiesc creează cele ce se fac. «Să răsară pământul». Nu să răsară ceea ce fusese pus în el mai dinainte, ci să dobândească ceea ce nu are, adică puterea de a lucra, putere dăruită de Dumnezeu prin poruncă pământului"[10]. Această viziune este aproape de ceea ce astăzi științele numesc capacitatea de *autoorganizare* a sistemelor și a elementelor ce le compun însă, în perspectivă teologică, lucrul acesta trebuie înțeles tot în relație cu Dumnezeu, care permanent își manifestă prezența și lucrarea creatoare și proniatoare, și nu de la sine doar, așa cum susțin științele.

Această perspectivă dinamică, în care creația își are libertatea desfășurării sale datorită tocmai faptului că actualizează infinita potențialitate a Creatorului, pusă în ea prin voința Sa, este de acord cu perspectiva gândirii contemporane în general care, spre deosebire de cea clasică, arată că „apariția și expansiunea universului și a vieții nu au nimic dintr-un scenariu scris mai dinainte sau dintr-un program deja anunțat, determinat integral. Timpul este factor de creație și de devenire; lumea este locul creativității pentru libertatea omului. Această creație care are fericirea de a exista pentru Dumnezeu (și nu prin hazard sau necesitate) are de asemenea fericirea de a răspunde la un scop al cărui conținut aparține și ei. De aceea, creația se află sub semnul încrederii: încrederea Tatălui în Fiul și în creația Sa, încrederea omului în libertatea primită de la Dumnezeu. Acesta este jocul creației. A juca înseamnă a alege și a încerca curajul alegerii, uneori riscul"[11]. Această perspectivă a libertății confirmă, în plus, atotputernicia și Providența lui Dumnezeu care, în mod liber, crează lumea și pe om care, prin darul libertății, este chemat la libertatea Duhului, la cunoașterea și împlinirea poruncii divine ce-i oferă șansa redescoperirii paradisului, a vieții cu Dumnezeu[12].

Pentru Sf. Vasile, din punct de vedere creștin, lumea trebuie înțeleasă mai întâi în perspectiva Revelației lui Dumnezeu, a credinței în Sfânta Treime. De aceea, faptul de a considera ceea ce există, sensibil, palpabil, de fapt lumea pe care o vedem și în care trăim, ca fiind creată de o putere infinită, superioară, invizibilă și atoputernică, este un act de credință religioasă ce ar trebui să integreze, dincolo de opțiunile științifice și adevărurile la care se ajunge pe cale experimentală, teoriile seculare. A afirma că lumea este creația lui Dumnezeu este un act spiritual ce se integrează sferei teologice de adevăr și de viață; nu

[10] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, 8, 1, p. 157.

[11] Adolph Gesché, *Dieu pour penser*, tom IV, *Le Cosmos*, Cerf, Paris, 1994, p. 120.

[12] Jacques Arnauld, *La théologie après Darwin*, Cerf, Paris, 1998, p. 160.

un „adevăr filosofic, ci un adevăr revelat, un articol de credință. Ea nu este pe același plan cu Dumnezeu, nu este o emanație a Sa, nici sediul unor puteri ale răului contrare lui Dumnezeu, ci mărturia atotputernicici și bunătății Sale. Creația din nimic este un adevăr al credinței pe măsura descoperirii omului celui nou în Hristos, necunoscut pentru gândirea antică, revelație fără de care universul nu ne poate spune nimic, nu ne poate elibera de cele lumești de care ne-am alipit după ruperea de Dumnezeu și independența noastră de El, nu ne poate face să vedem darurile lui Dumnezeu în creație, și atunci universul devine veșnic numai pentru că murim noi"[13].

Concepția despre lume, ca lucrare a lui Dumnezeu, se structurează în contextul comuniunii omului cu Dumnezeu, a experienței harice ce întemeiază rostirea teologică. Afirmația poetică, imnică, de la începutul cărții *Facerea* trebuie înțeleasă în această perspectivă, pentru că, „meditând asupra actului creației, Sf. Vasile cel Mare ne descoperă legătura continuă, interioară, dintre natură și har, pentru că în acest act se întâlnește marea taină a dumnezeirii cu taina zidirii. Gândirea sa nu ia ca punct de plecare făptura pentru a ajunge la înțelegerea lucrării divine, ci pornește de la Dumnezeu pentru a ne înfățișa crearea lumii nevăzute și văzute"[14]. Când privește atent și minuțios ființele vii, el le contemplă pe acestea în lumina lui Dumnezeu care le-a creat. Se observă că ființele vii au o capacitate extraordinară de a se adapta la mediul de viață, de a se conserva prin perpetuarea speciei, de a manifesta solidaritate de grup, aspecte pe care Sf. Vasile le vede și într-o perspectivă morală, pentru a întări pe oameni în necazurile ce pot surveni în viața lor sau spre a-i călăuzi pe calea virtuților prin împlinirea legilor morale. El vede în aceste situații un anume grad de inteligență ce trimite la atotînțelepciunea divină ce poate fi sesizată, prin dreaptă cugetare, în toate câte există, ca dar al libertății și iubirii divine prin care apare și se manifestă, în ordinea creației, diversitatea lumii vii într-o structură în care nimic nu lipsește și nimic nu este în plus, într-un echilibru minunat ce invită la admirație și recunoștință față de Dumnezeu. Astfel, el admiră lumea păsărilor unde „cocorii fac noaptea de strajă cu schimbul; unii dorm iar alții merg de jur împrejur și-i ajută pe cei care dorm să fie fără grijă; apoi când s-a împlinit timpul de strajă, cocorul care a stat de pază scoate un strigăt și se duce la culcare; și vine de stă de strajă acela ce urmează, dându-i la rândul său și celui de dinainte liniștea de care el a avut parte. Vei vedea că aceeași ordine o păstrează și la zbor. Șirul de cocori este condus când de un

---

[13] Diac. Asist. Ioan Caraza, *Revelația divină în Hexaimeronul Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia", XXXI (1979), nr. 1, p. 125.

[14] Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Ortodoxia", cit., p. 75.

cocor, când de altul; o vreme anumită stă un cocor în fruntea zborului, apoi trece înapoi și dă conducerea drumului celui care vine după el. Berzele, când văd că tatălui lor i-au căzut penele de bătrânețe, stau în jurul lui și-l încălzesc cu penele; îi pregătesc din belșug hrana, iar la zbor îi dau ajutorul ce-l pot da, ajutându-l și dintr-o parte și din alta cu aripa"[15]. Observând aceste situații ce, de fapt, ne dau o imagine evidentă despre solidaritate și sensibilitate, Sf. Vasile adresează un îndemn ferm creștinilor, ca în momentele de disperare, de lipsă materială, de necazuri cumplite, să alerge la Dumnezeu și să ia aminte la dibăcia rândunicii care „atunci când își face cuib, aduce paie cu ciocul; și pentru că nu poate căra lutul cu picioarele își moaie în apă vârfurile aripilor, apoi le tăvălește în praful cel mai fin și înlocuiește lipsa lutului; și încetul cu încetul, leagă între ele cu lut paiele, ca și cum le-ar lipi cu clei; își face cuibul și crește în el puii"[16]. Dacă, în general, lumea animalelor manifestă o astfel de inteligență și este dotată instinctiv, cu un astfel de program prin care, utilizând elemente din creație își asigură existența individuală și își perpetuează specia, atunci cu atât mai mult omul, care este înzestrat cu rațiune și poate invoca conștient, liber și cu iubire pe Dumnezeu pe care îl cunoaște și care răspunde chemării omului!

Sf. Vasile surprinde, de asemenea, „înrudirea dintre zburătoare și înotătoare" de fapt ceea ce știința actuală afirmă, însă mai mult din perspectiva unității biologice decât în cea a transformismului evoluționist și a tezei conform căreia ontogeneza repetă filogeneza, din perioada ideologiei materialiste. Sf Vasile arată că „după cum peștii taie apa și prin mișcarea aripioarelor merg înainte, iar prin schimbarea cozii își dirijează mișcările lor, atât de jur împrejur cât și în linie dreaptă, tot așa și la păsări, poți vedea că taie aerul cu aripile în același chip ca și peștii. Deci, pentru că și la unele viețuitoare și la altele una este însușirea, aceea de a înota, una li s-a dat și înrudirea, aceea de a se naște din apă. Se deosebesc de înotătoare prin aceea că păsările au picioare; pentru că își caută hrana pe pământ, de aceea au neapărată nevoie să se slujească de picioare"[17]. Se afirmă principiul gândirii logice al unității ființiale și a diferenței specifice. De asemenea, Sf. Părinte redă cu multă suplețe echilibrul ecologic al unui ecosistem, arătând că „animalele care se prind cu mai multă ușurință nasc mulți pui. De aceea, fac mulți pui iepurii, caprele sălbatice și oile sălbatice care nasc gemeni, ca să nu li se stingă neamul din pricina animalelor mâncătoare de carne. Animalele care mănâncă pe altele fac puțini pui. Ziditorul nici n-a adăugat ceva de prisos, nici n-a luat ceva din cele ce erau de neapărată

[15] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 163.

[16] *Ibidem*, p. 163.

[17] *Ibidem*, p. 160.

trebuință. Animalelor mâncătoare de carne le-a dat dinți ascuțiți, căci de niște dinți ca aceia au nevoie pentru felul hranei lor; iar celor care sunt pe jumătate înarmate cu dinți le-a dat diferitele depozite pentru hrană"[18]. El observă și analizează diferențele din lumea animală cu profesionalismul unui savant, în limitele cunoștințelor vremii sale. El vede animalele ca fiind perfect adaptate, prin conformația anatomico-fiziologică, mediului propriu de viață. Acest aspect, din lumea căzută prin neascultarea primului om, se datorează lucrării lui Dumnezeu și nu unor legi oarbe care, așa cum arăta transformismul, ar explica forma animalelor prin adaptare într-o perioadă îndelungată la mediu, organele acestora modificându-se în consecință. Astfel „dacă vezi că lebăda își bagă gâtul în adâncul apei și de acolo își scoate hrana, vei descoperi și atunci înțelepciunea Ziditorului, că de aceea i-a făcut lebedei gâtul mai lung decât picioarele, pentru că băgându-l în apă, ca pe o sfoară de undiță, își face rost de hrana ascunsă în adânc"[19]. Se observă la Părintele capadocian și sensibilitatea poetică ce apropie mai mult de Dumnezeu și înaripează mintea, spre coerența viziunii, și inima, spre iubire.

În teologia creației Părintelui capadocian identificăm rigoare științifică și claritate tematică date, ambele de o gândire pătrunzătoare și de tăria credinței în Dumnezeu care este cauza ordonatoare a întregii lumi, în care speciile se succed în jocul existenței până la dispariție, în propria identitate dar în diferența indivizilor, o lege pe care o confirmă genetica modernă. Cuvintele următoare din opera vasiliană redau surprinzător de actual aceste aspecte, și aceasta o putem explica prin credința puternică în Dumnezeu care inspiră și iluminează un demers intelectual de o asemenea amploare: „Gândește-te la cuvintele lui Dumnezeu care străbat creația! Au început de atunci, de la facerea lumii și lucrează și acum și merg mai departe până la sfârșitul lumii. După cum sfera, dacă se împinge și este pe un loc înclinat, merge la vale datorită construcției ei și a însușirii locului și nu se oprește înainte de a ajunge pe un loc șes, tot așa și existențele, mișcate de o singură poruncă, străbat în chip egal creația, supusă nașterii și pieirii, și păstrează până la sfârșit continuarea spețelor, prin asemănarea celor ce alcătuiesc speța. Din cal se naște un cal, dintr-un leu un leu, din vultur un vultur și fiecare din viețuitoare își păstrează speța prin continui nașteri, până la sfârșitul lumii. Timpul nu strică, nici nu pierde însușirile viețuitoarelor ci, ca și cum ar fi fost făcute, merg veșnic proaspete împreună cu timpul"[20]. Această viziune ne arată suplețea și actualitatea unei viziuni teologice ce integrează observația științifică și viața spirituală la o personalitate

[18] *Ibidem*, p. 176.
[19] *Ibidem*, p. 167.
[20] *Ibidem*, p. 171.

de anvergură a Bisericii care, doar în Duhul lui Dumnzeu și în lumina lui Hristos crede în Cel ce luminează asupra sensurilor din lume și a celor create, văzute prin transfigurare în lumina lui Dumnezeu[21].

Sf. Vasile a fost un mare teolog dar și om de cultură al vremii sale, „subiect deschis pentru discuții"[22] dar cu credința neclintită în Dumnezeu cel adevărat, dincolo de toate relativismele și pluralismele culturale permanente.

2. Sfântul Grigorie de Nyssa

Deși consacrat ca antropologul teologiei patristice, Sf. Grigorie de Nyssa a abordat, într-o lucrare de o valoare deosebită, și problema creației lumii, cosmologia creștină, și anume *Cuvânt apologetic la Hexaemeron*. În această lucrare, el reia exegeza zilelor creației din cartea *Facerii*, căutând să dea o explicație științifică, desigur în pas cu știința vremii, apărând în același timp și pe fratele său, Sf. Vasile, acuzat de către unii pentru metoda și stilul prea simplu în care a abordat, teologic, problema creației lumii, după Biblie. Pentru Sf. Grigorie, toate cele vizibile din creație, spectacolul cosmic, a fost precedat, cronologic, de Cuvântul dumnezeiesc cel veșnic „care poruncea și ne dădea să înțelegem că taina învățăturii dogmatice nu rămâne doar întipărită în cuvinte, ci în acea putere creatoare plină de înțelepciune prin care cele pe care le socotim «bune foarte» se dovedește că erau desăvârșite și că încă de la început toate au existat datorită lucrării lui Dumnezeu, desfășurate întru ordine și înțelepciune, rânduite fiecare la locul lor potrivit puterii dumnezeiești netrecătoare"[23]. Așadar, conceptul de creație este pentru el dogmă a Bisericii, articulată la Revelație, și noțiunea, termenul de creație, definește un act divin originar și minunat pe care rațiunea iscoditoare a omului îl descrie, în demersul ei obiectiv de interpretare a realității, prin elementele componente ce împodobesc și dau frumusețea specifică lumii lui Dumnezeu.

În concepția Sf. Grigorie de Nyssa, actul uman de înțelegere a lumii drept creație a lui Dumnezeu, implică și se realizează în taina unirii mistice a omului cu Dumnezeu, a iluminării mai presus de fire a minții, de lumina divină necreată prin intrarea împreună cu Moise „în norul contemplării lucrurilor ascunse, unde el a văzut lucruri care nu se pot vedea și nici auzi sau exprima prin cuvinte", înțelegere și viziune posibilă doar privind „prin harul care sălășluiește în tine și spre Duhul descoperirii dobândite prin rugăciuni, singurul

---

[21] Anthony Meredith, *Capadocienii,* traducere din limba engleză de pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008, p. 80.

[22] *Ibidem*, p.81.

[23] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, traducere și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în *P.S.B.*, 30, Bucuresti, 1998, p. 122.

care îți va lămuri adâncimile tainelor celor dumnezeiești"[24]. Această înțelegere și vedere are loc, prin excelență, în actul doxologic de preamărire, de adorare a lui Dumnezeu act care are valoare și valențe cognitive în gradul cel mai înalt. Așa cum meditația filosofică transpunea pe înțelept în starea de a asculta muzica sferelor prin intuiția și înțelegerea armoniei universale, cosmice, tot așa teologul și credinciosul, în actul plăcerii dumnezeiești al psalmodierii, dobândește „filosofia deprinsă prin cântare", anume comuniunea cu Dumnezeu care permite să înțeleagă ordinea cosmică ca „o armonie muzicală care se armonizează cu sine însuși într-o succesiune și într-un ritm care este alcătuit din multe și diferite elemente"[25], și aceasta, în virtutea corespondenței dintre om și cosmos, dintre microcosmos și macrocosmos.

Sf. Grigorie compară universul cu o compoziție muzicală în care diversitatea notelor dau unitatea acesteia. Astfel, „compoziția universului este alcătuită și ea din diferite elemente, care se pot observa unul câte unul și care, printr-un ritm ordonat și imuabil, dau armonia părților față de întreg. De aici rezultă melodia prea armonioasă a lumii al cărei auditor se face rațiunea (mintea) care nu se asociază în nici un fel cu simțul fiziologic al auzului. Ci, imitând numai simțurile trupului dar înălțându-se mai presus de ele, ascultă (mintea) cântarea cerurilor. Mi se pare că și marele David a ascultat această cântare când, prin mișcarea artistică și preaînțeleaptă care se contemplă în ceruri, a auzit descrierea Slavei lui Dumnezeu, Cel ce face aceste armonii în ceruri"[26].

Pentru Sf. Grigorie de Nyssa, lumea creată de Dumnezeu se caracterizează prin această armonie deoarece, în ea, se reflectă comuniunea și iubirea intratrinitară. Coexistența și complementaritatea elementelor diverse ce compun creația poartă marca perihorezei trinitare[27]. Concepția sa despre creație este una care surprinde prin dinamismul ei și prin intuirea unor principii pe care le-a teoretizat știința contemporană. Pentru Sf. Grigorie, Dumnezeu a creat toate cele materiale simultan, prin „cuvântul Său care este în același timp lucrare și faptă"[28], adică acțiune divină concretizată în lucru și care constituie, de fapt, traducerea în structurile existenței sensibile, vizibile, a ceea ce a gândit Înțelepciunea divină. Teolog patristic al libertății, Sf. Grigorie afirmă o autonomie

---

[24] *Ibidem*, pp. 94-95.

[25] Idem, *La titlurile Psalmilor*, p. 139; cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în *P.S.B.*, 17, p. 183. „Duhul Sfânt a văzut că neamul omenesc este greu de îndrumat spre virtute și că noi, din pricina înclinării spre plăcere, neglijăm cu totul vieţuirea cea dreaptă. De aceea ce face? A unit dogmele în plăcerea cântatului, ca o dată cu dulceața melodiei să primim firesc și folosul cuvintelor de învățătură".

[26] Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 140.

[27] Pr.Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, București, 1996, p. 37.

[28] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Hexaimeron*, p. 99.

teonomică a celor create, în sensul că Dumnezeu le-a conferit „o structură proprie", fiecare specie păstrându-și identitatea specifică și capacitatea de perpetuare, spre dăinuirea vieții și nu spre nimicire[29]. În acest sens, Sf. Părinte arată că între elementele făpturii există „sădită o forță firească de atracție"[30] ce asigură echilibrul și dinamica ascensională a creației spre comuniunea cu Creatorul, de fapt „Firea nemărginită ce a creat, pentru toate ființele care se mișcă, niște granițe, dincolo de care se află numai spiritul cugetător și neschimbabil, singurul nesupus distanțelor de timp și de loc"[31]. Dumnezeu singur este etern, lumea este consecința lucrării voinței divine personale, ceea ce exclude ideea lumii ca emanație a ființei divine, gândire specifică gnosticismului.

Sf. Grigorie operează o sinteză între viziunea biblică și cea elină despre începutul și structura lumii, în sensul că el creștinează, am putea spune, acea perspectivă potrivit căreia materia este alcătuită din patru elemente (stihii): aer, foc, apă și pământ. Astfel, el arată că „Dumnezeu a instituit împreună și deodată principiile, cauzele și puterile tuturor ființelor; În primul elan al voinței Lui, esența acestora a constituit cerul, eterul, focul, aerul, marea, pământul, animalele, plantele, care toate erau deja văzute de ochiul dumnezeiesc și care au fost aduse la vedere prin forța Logosului"[32]. Sf. Grigorie oferă o perspectivă de ansamblu asupra creației ce se desfășoară datorită impulsului divin originar, „primul avânt creator al lui Dumnezeu"[33] în a Cărui mână se aflau toate ca o sămânță pusă anume să încolțească pentru viață. Din această sămânță vor răsări toate, ceea ce indică virtualitățile multiple ale creației ce se vor actualiza, în derularea acesteia în spațiu și timp. Pentru el expresia biblică „la început" înseamnă „în general" sau „în rezumat"[34] și, de aceea, el conchide că deja Sf. Scriptură ne arată că Dumnezeu a creat lumea *în rezumat,* din prima mișcare a voinței Lui. Am putea spune că aceasta este o viziune apropiată de aceea a științei de astăzi cu teoria concentrației originare de materie, urmate de explozia și extinderea ulterioară și permanentă a acesteia în spațiu-timp sau ca spațiu – timp. Astfel, „elementele constitutive lumii s-au desfășurat într-o succesiune și ordine conform înțelepciunii lui Dumnezeu care își făcea prezența în ele, concretizându-se prin timp atunci când li se cuvenea să apară. Existență creată, lumea, chiar în «rezumatul» primordial, purta *semnele* creaturii, adică ea avea imprimate în sine categoriile de spațiu și timp"[35].

---

[29] *Ibidem*, p. 110.
[30] *Ibidem*, p. 117.
[31] *Ibidem*, p. 105.
[32] *Ibidem*, p. 90.
[33] *Ibidem*, p. 102.
[34] *Ibidem*, p. 97.
[35] Pr. Dr. V. Răducă, *op. cit.*, p. 97.

Sf. Grigorie scrie și răspunde la întrebările referitoare la conceptul teologic creștin, întemeiat pe Revelație despre lume, drept creație a lui Dumnezeu, în contextul cultural al vremii sale, caracterizat în general de o viziune dualistă despre existență, tributară mai ales platonismului cu separația sa clasică dintre spirit și materie. Astfel, referitor la modul cum Dumnezeu cel imaterial poate fi originea materiei sau cum ființa unică și invizibilă a Sa poate fi cauza unică a multiplicității și diversității materiale sensibile, vizibile și măsurabile, Sf. Părinte răspunde că, prin gândire și contemplație, rațiunea omului percepe, înțelege unitatea armonioasă a întregii existențe atât în ansamblul cât și în părțile componente ale acesteia. Acest fapt indică „cât de înțeleaptă este voința Domnului" dar și „puterea Lui lucrătoare" dusă la îndeplinire printr-o voință înțeleaptă. De aceea, „dacă în El sunt prezente, în același timp, atât înțelepciunea cât și puterea, atunci desigur că nu-I era necunoscut nici modul în care se afla materia la facerea lumii și nu-I lipsea nici puterea de a face ceea ce cunoștea"[36]. Atunci, logic, dacă Dumnezeu este autorul, El știe, cel mai bine ceea ce a creat, cauza, substanța, desfășurarea, sensul sau scopul celor ce există și sunt create de El și orice demers cognitiv în această direcție nu poate face abstracție de Dumnezeu, chiar dacă Acesta nu intervine direct, în mod permanent, pentru a-și pleda cauza pentru cei care cer semne sau înțelepciune, în logica ebraică sau elină (I Corinteni 1,22), pentru a-Și dovedi existența și prezența, lăsându-Se chiar negat, răstignit de rațiunea umană suficientă sieși, refractară uneori la chemarea Sa.

Sf. Grigorie abordează problematica creației în perspectiva teologică a credinței, cu toate acestea el având și intuiții surprinzător de apropiate de unele descoperiri științifice moderne, făcute într-un context al autonomiei valorilor, cu aparate tehnice performante ce investighează, cu totul altfel decât în vremea sa, tainele a ceea ce științele numesc natură. Aceasta dovedește unitatea spiritului uman, identitatea logică în formalizarea datelor ce vin și se oferă conștiinței, afinitatea dintre cei însetați de cunoaștere, de adevăr. Astfel, totul în natură se desfășoară conform unui program inteligent care, paradoxal, nu anulează libertatea individuală ce se realizează tocmai în respectarea și împlinirea acestui program care este imprimat în creație. De aceea, „în natura divină puterea este unită cu planul lui Dumnezeu iar planul lui Dumnezeu devine măsură a puterii divine. Și, ceea ce Dumnezeu voiește este înțelept. Propriu înțelepciunii este faptul de a nu ignora nimic din modul în care toate, luate fiecare în parte, au fost create. Puterea lui Dumnezeu coexistă cu cunoașterea, așa încât era deja cunoscut ceea ce urma să fie creat; forța creatoare a înțelepciunii și a voinței au colaborat în creație, ducând împreună la înfăptuirea a

[36] Sfântul Grigorie, *op. cit.*, p. 97.

ceea ce fusese deja gândit. Nelăsând nimic în necunoaștere, apare lucrarea în care voința este unită strâns și nedespărțit cu cunoașterea. Planul lui Dumnezeu este putere și Dumnezeu, voind modul după care vor fi create toate, oferă și principiile după care creaturile se mențin în existență"[37]. În acest sens, așa cum arată Sf. Grigorie, în toate cele create cu rânduială și înțelepciune „se resimte însuși glasul lui Dumnezeu"[38], acel glas prin care „urmau să vină la viață, neapărat într-o anumită ordine și înșiruire"[39] existențele individuale ce apăreau ca efect al cuvintelor „rostite în chip poruncitor la creație, pe care Moise le-a desprins din însuși glasul lui Dumnezeu, le-a raportat și David tot la creație dar le-a pus în legătură cu înțelepciunea ce i se înfățișa înaintea ochilor. De aceea, a spus el: «Și cerurile spun mărirea lui Dumnezeu», cu alte cuvinte sublinierea în chip meșteșugit a armoniei; asistăm de-a dreptul la un fel de spectacol, în fața căruia se folosește un alt grai decât cel potrivit mai ales la cei învățați"[40]. Se confirmă, încă o dată, că înțelepciunea Revelației este alta decât înțelepciunea rațională a oamenilor și conceptul teologic de creație, așa cum arată teologul patristic, se raportează la înțelepciunea divină supranaturală.

Deși creația este un act divin ce include inițial toate componentele ce se vor derula în spațiu-timp, Dumnezeu făcându-le pe toate deodată, din motive de inteligibilitate umană, așa cum arată Sf. Grigorie, „în istoria creației s-a înregistrat vrând-nevrând ordinea numerică sau cronologică a lucrurilor căci, în fond, numărul nu-i altceva decât înșiruirea lucrurilor singuratice"[41]. De aceea, individualizarea celor ce există, începând cu lumina din prima zi a creației, este un act divin ce implică progres, dezvoltare de la simplu la complex, dublat de hotărârea divină de păstrare a „ordinii înțelepte și cu totul desăvârșite"[42] a celor create. Lumina, „prin iuțeala și vrednicia firii sale s-a despărțit repede de toate celelalte făpturi străine de firea sa, așa că, în scurtă vreme, toată ființa ei s-a pătruns de puterea de a reflecta și a emite lumină"[43] – metaforă ce anticipează descoperirile fizicii moderne și viteza calculată matematic a luminii – este prima creație a lui Dumnezeu. Lumina este asociată focului, element constitutiv creației și „înainte de a se fi arătat cum au fost create singuraticele făpturi, totul era încă în întuneric, pentru că încă nu se arătase strălucirea focului, ce era ascuns sub particolele materiei. Căci, după cum pietrele de mozaic

[37] *Ibidem*, p. 96; cf. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 41.
[38] *Ibidem*, p. 98.
[39] *Ibidem*, p. 100.
[40] *Ibidem*, p. 99.
[41] *Ibidem*, p. 106.
[42] *Ibidem*, p. 107.
[43] *Ibidem*, pp. 99-100.

nu sclipesc când stau ascunse în întuneric, cu toate că au putere lucitoare, având darul de a străluci în chip natural, în schimb când se ivesc laolaltă parcă ar produce foc, așa ies scânteile din ele și abia atunci se vede adevărata lor strălucire, tot așa zăceau oarbe și întunecate toate, înainte de a se fi arătat la lumină ființa lor cea limpede și strălucitoare. După cum printr-o singură mișcare a voinței dumnezeiești toată firea care stătuse până atunci nemișcată, toate stihiile ei fiind parcă pietrificate laolaltă, iar focul împrăștiat pretutindeni mocnea și el încă la întuneric pentru că nu-l ajuta materia neputincioasă, tot așa când s-a trezit puterea lui spirituală și viguroasă, atunci, dintr-odată, a apărut și începutul și avântul de creare a tuturor făpturilor din lume, încât până și cele care mai înainte erau mai greoaie au apărut dintr-odată strălucind toate de lumină. Aceasta s-a făcut pe temeiul înțelepciunii, prin puterea Creatorului, care a hotărât, potrivit descrierii lăsate de Moise, și a zis «să fie lumină și s-a făcut lumină»"[44].

Sf. Grigorie mai arată că, între elementele creației, există „o adevărată luptă a contrariilor"[45] dar și o complementaritate care face ca nimic din materie să nu se piardă ci doar să se transforme[46], anticipând astfel legea conservării, enunțate de savantul Lavoisier, cu secole mai târziu. Experiența comună a uleiului care este ars pentru a lumina, prin care se exemplifică această lege, este extrapolată la întreaga materie „care se păstrează întru totul nemicșorată iar câtă s-a consumat se reface și se reconstituie întru totul" pentru că și „umezeala arsă în foc se transformă într-un praf ușor, așa încât orice materie umedă ajunsă în foc își schimbă calitatea devenind niște particole mici de tot"[47].

Tributar viziunii despre lume a vremii, Sf. Grigorie consideră că lumea este alcătuită din patru elemente, sau stihii (focul, aerul, pământul și apa) care fiind create de către Dumnezeu sunt „bune foarte", frumoase, întrucât pe toate cele care există le-a avut în vedere „ochiul dumnezeiesc" care „s-a gândit la faptul că oricâte sunt, așa cum sunt ele, își au o structură proprie"[48], menținându-se prin puterile și însușirile sădite în fiecare făptură de către Dumnezeu.

La întrebarea de natură filosofică „ce este firea", Sf Grigorie răspunde în perspectiva acestei interconexiuni, complementarități a elementelor cosmice. „În definitiv ce este firea? Nimic din cele contemplate stihial în legătură cu organizarea lumii înconjurătoare care ar fi fost făcute uniform și neschimbabil de Creatorul lumii, ci toate se schimbă una într-alta. Căci toate se susțin

---

[44] *Ibidem*, pp. 98-99.
[45] *Ibidem*, p. 109.
[46] *Ibidem*, p. 113.
[47] *Ibidem*, p. 76.
[48] *Ibidem*, p. 110.

una pe alta ca și cum aici pe pământ toate ar fi dirijate de o mișcare neîncetată care le schimbă una în alta, aducându-le iarăși, ca într-un cerc, la starea de la început. Iar întrucât această mișcare nu încetează niciodată, urmează că toate trec alternativ, schimbându-se una în alta, revenind până la urmă în vechea lor stare. Căci nimic din ceea ce există nu rămâne în starea de acum, ci-și păstrează firea amestecată de acum, cu altceva. Dar cine va putea spune cum se desfășoară în amănunt parcurgerea circulară a acestei puteri care schimbă întreaga fire prin mijlocirea celor patru stihii?"[49]. Deși gândirea sa este influențată de platonism, de concepția ciclicității, atât în plan filosofic cât și geometric, el dovedește un spirit flexibil, deschis spre interpretări pe care rațiunea le poate formula în funcție de orice orizont cultural ce trebuie să se convertească liber la afirmația teologică esențială că lumea este, în ansamblul său și în grandioasa sa desfășurare, creația lui Dumnezeu. Acest enunț general poate fi înveșmântat în funcție de epoci, de culturi, de progresul tehnic și științific cu diverse teorii ale unei comunități ce se preocupă de problematica cosmologică sau biologică și care explicitează și particularizează, într-un anumit context, o ipoteză ce poate intra în dialog cu viziunea teologică spre a crea sinteze totalizatoare, în care discursurile, deși convergente, își păstrează specificitatea dar se și deschid spre Dumnezeu.

Prin această viziune despre lume, Sf. Grigorie este în acord cu științele actuale care, explorând universul microfizic sau microbiologic, ne arată că existența este altceva decât ceea ce se vede, decât ceea ce percep simțurile, din realitatea obiectivă. Astfel, „materia este constituită, așadar, dintr-o serie de calități sintetizate într-un întreg, care la rândul lui nu mai poate exista ca atare dacă vreuna dintre aceste calități ar lipsi. Materia n-ar mai fi ceea ce este. Cu toate acestea, din punct de vedere intelectual, fiecare calitate poate fi observată în ansamblul celorlalte. Această manieră de investigare este adecvată procesului de cunoaștere autentică a materiei. Este o înțelegere rațională și spirituală. Natură spiritual-inteligibilă este și Dumnezeu. «Calitățile» din care este structurată materia nu sunt abstracțiuni, ci realități spirituale, înțelese numai printr-o abordare duhovnicească a lumii materiale. Sunt principii spirituale originate de o ființă spirituală supremă, structurarea lor prin voința aceleiași ființe spirituale dând naștere materiei"[50].

---

[49] *Ibidem*, p. 118.

[50] Pr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 43.

3. Conceptul de emergență și critica teologică a acestuia

Modernitatea a definitivat teoretic nu numai ruptura dintre Biserică și stat ci și dintre religie, teologie și științe. În acest sens, după cum interpretează T. Lepeltier, teoria darwinismului ar fi pentru teologie un fel de cădere a Bastiliei, așa cum a fost acest eveniment iluminist pentru vechile regimuri, concret, pentru regalitatea franceză. Deși această afirmație poate fi înțeleasă și în contextul disensiunilor dintre concepția darwinistă și creaționosmul științific, așa cum s-a structurat mai ales în America, suspiciunea de ideologie nu poate să nu intervină, mai ales prin demonstrația pe care ne-o propune, care vede acest curent științific ca pe un proces de democratizare a spațiului academic ce se eliberează complet de teologie, concepție pe care o redăm în continuare: „Până în secolul al XIX-lea, activitatea științifică era rezervată unei aristocrații foarte adesea atașată Bisericii anglicane. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, apar oameni de știință, precum Huxley, proveniți din clasa de mijloc. Însă, aceștia din urmă, reușeau cu greu să-și facă loc într-o lume științifică încă slab profesionalizată, în care obârșia cântărea mai mult decât meritul. Pentru a fi recunoscuți, ei încercau deci să-și discrediteze rivalii, negându-le legitimitatea științifică. În acest sens, ei se focalizară pe presupusele defecte remarcate în asocierea dintre știință și religie, personificate perfect de către colegii lor de *familie bună*. Dându-se drept campionii unei științe eliberate de orice considerație religioasă, aceștia se declară astfel câștigătorii pretinsului conflict secular dintre știință și religie. De aici, reconstruirea *a posteriori* a confruntării dintre Huxley și Wilbeforce. Era un mijloc pentru noua generație științifică de a-și inventa un mit fondator. Știința rupsese, în sfârșit, lanțurile care-o împiedicau și putea zbura de acum înainte folosindu-se de propriile ei aripi"[51].

Adepții aprigi, mai vechi sau mai noi, ai darwinismului au considerat că teoria lor urma să dea lovitura de grație teologiei, credinței și Bisericii, însă despre Darwin trebuie spus că a aruncat o piatră care a făcut valuri mari, a pus bazele unei mentalități marcată de evoluție, în sensul unui proces inconștient, necesar, datorat hazardului care face ca „lanțul ființei", concept filosofic transferat legilor naturii și vieții prin care tot ceea ce există se întrepătrunde, să fie bază pentru noi configurații care nu au nici o logică. Ele, pur și simplu, există dar fără vreo finalitate. Teoria evoluției a fost adoptată de știința biologiei fiind cronologic, după Darwin, „principala idee unificatoare"[52] a acestei științe care

---

[51] Thomas Lepeltier, *Darwin eretic. Eterna reîntoarcere a creaționismului*, traducere de Eduard Florin Tudor și Sorin Șelaru, Editura Rosetti Educațional, București, 2009, pp. 143-144. *Galileo goes to Jail and other Myths about Science and Religion*, Edited by Ronald. L. Numbers, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts/London, England, 2009, p. 158.

[52] Jacques Arnould, *La théologie après Darwin, Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutioniste*, Cerf, Paris, 1998, p. 19.

a marcat modul de a gândi al contemporanilor prin ceea ce se numește „paradigma evoluționistă"[53].

Pe seama lui Darwin, adepții săi au pus lucruri pe care acesta nu le-a susținut sau nu le-a făcut ci, dimpotrivă. Astfel, nu Darwin a distrus teologia naturală, acea teologie care postula existența lui Dumnezeu ca principiu absolut al existenței, pe baza argumentelor rațiunii umane și nu în primul rând a revelației divine, ci mai curând cel care avea să fie numit „buldogul lui Darwin", T.H. Huxley[54], cel din care partizanii darwiniști au făcut un erou în episodul controversei academice cu episcopul de Oxford, S. Wilbeforce[55]. Selecția naturală, din care R. Dawkins face un fel de cheie fermecată prin care se explică viața și varietatea formelor acesteia, pe care o identifică cu proiectul[56], unind astfel cauza cu efectul, ideologizînd ceea ce este în logica bunului simț, că ceea ce este mai puternic câștigă în fața a ceea ce este mai slab, deși în plan spiritual pare să fie întocmai invers în sensul că smerenia este puternică și mândria slabă, ca să ne exprimăm empiric fără a ne ridica la plan etic, fără a mai invoca chenoza hristică spre a confirma acest adevăr.

Momentul Darwin ar trebui înțeles *sine ira et studio*, în contextul academismului și a societății vremii, cu disputele, ironiile, picanteriile dar și seriozitatea și profunzimea unor dezbateri ce continuă și astăzi la nivel ideatic, politizat din păcate, uneori, în climat de respect reciproc, de toleranță, de dialog spre problematizare și îmbogățire reciprocă, dacă este cazul, sau refuz categoric, sau elegant și fidelitate față de Dumnezeu, ce ilumineză în orice situație.

Evoluționismul este însă contestat actualmente chiar de pe poziții științifice, dar acest mod de gândire materialist și monist a afectat mentalul colectiv, reabilitând contingența[57] dar sacrificând și eliminând transcendența, pe Dumnezeu, Creatorul și Mântuitorul lumii. În această direcție, biochimistul american Michael Behe respinge darwinismul din perspectiva finalității identificate la nivel celular. Această fidelitate, înțeleasă reducționist și refuzând alte interpretări asupra vieții, venite din alte discipline, se poate transforma în orice domeniu de activitate într-un „șovinism profesional"[58], al

---

[53] *Ibidem*, p. 20.

[54] *Galileo goes to jail and other Myths about Science and Religion*, p. 163.

[55] *Ibidem*, pp. 154-155.

[56] Richard Dawkins, *Himera credinței în Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Victor Godeanu, Editura Curtea Veche, București, 2007, pp. 122-133.

[57] Jacques Arnould, *op. cit.*, p. 39.

[58] Michael J. Behe, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, Simon-Schuster, New-York, 1996, p. 233. M. Behe, prin cercetările sale în biochimie infirmă evoluționismul darwinist.

propriei discipline. În acest sens, dacă știința de astăzi explică lumea fizică, același lucru îl fac și alte științe academice precum teologia sau filosofia, a căror viziune interpretativă are, de asemenea, valoare de adevăr în principiile și, în enunțurile lor generale.

În altă ordine de idei, plecând de la principiul complexității ce aparent nu se supune principiului unității, matematicianul american William Dembski propune *criteriul specificării* prin următoarele elemente: 1) puterea inteligentă este, în mod logic, anterioară cauzalității naturale și nu poate fi redusă la aceasta; 2) puterea inteligentă este pe deplin capabilă de a se face pe sine cunoscută dincolo de perdeaua cauzelor naturale; 3) orice știință care ignoră, în mod sistematic, scopul, finalitatea, este incompletă și defectuoasă; 4) naturalismul metodologic, opinia că știința trebuie să se limiteze numai la cauze naturale, departe de a ajuta cercetarea științifică, în realitate o înăbușă; 5) modelul științific al lumii, formulat pe principiile iluministe, nu este, mai ales în ceea ce privește științele omului, eronat, ci masiv eronat. Aceasta se datorează mai ales refuzului, eliminării lui Dumnezeu, Dumnezeul adevărului, creator al lumii prin Cuvânt, Logosul divin[59].

În context românesc, biologul Oana Eftime vede în teoria darwinistă o continuare a ateismelor filosofice exprimate public încă din antichitate, ceea ce ține de libertatea umană căzută de a refuza pe Dumnezeu, și o absolutizare politico-ideologică și scientistă, în contexte totalitare, pentru a elimina, prin manipulare, credința în Dumnezeu, fără temeiuri realmente științifice, genetica fiind de fapt știința ce infirmă evoluționismul transformist și apariția viului din neviu, teorii sau speculații „dovedite" de fapt prin contrafaceri neoneste care nu au lipsit unor corifei evoluționiști[60].

În context actual, evoluționismul îmbracă și haina unui nou concept, anume al **emergenței,** concept prin care se exprimă de fapt, așa cum explică Philip Clayton, complexitatea lumii actuale, plecând de la unic și simplu spre sinteze tot mai ample și mai cuprinzătoare. Noțiunea de emergență este, de fapt, un concept care nu face decât să înlocuiască pe cel de evoluție. Emergența este calea pe care lumea materială, singura care există, a evoluat de la particolele fizico-chimice spre viață și conștiință, fără intervenția vreunei cauze inteligente, superioare în plan ontologic, o cauză transcendentă infinită, un principiu impersonal absolut sau Dumnzeu cel personal al

---

[59] William Dembski, *Intelligent Design. The Bridges between Science and Theology*, Intervarsity Press Downers Grove, 1999, p. 223-5; cf. N.C. Paulescu, *Noțiunile de „suflet" și „Dumnezeu" în fiziologie*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 76.

[60] Oana Eftime, *Introducere în antievoluționismul științific. Despre evoluția omului către om*, Editura Anastasia, București, 2003, p. 58.

Revelației și teologiei. De aceea, teoria emergenței se reduce la un fizicalism ontologic, de fapt un monism materialist, ce dovedește, de-a lungul unei auto-evoluții prin legități proprii descoperite de savanți, o capacitate de autoorganizare nepredictibilă în sine dar descoperită și teoretizată în cercetarea științifică. De fapt, totul se reduce la rațiunea umană unificatore ce este produsul suprem al acestui proces inconștient, dintr-o durată nedeterminată, care afectează prin nominalizare, însuși acest proces, dovedindu-și sieși adevărul sau neadevărul unor afirmații[61].

Teologul N.H. Gregerson arată că, de fapt, acest concept nu este ceva nou, ci el poate fi identificat, în istoria intelectuală occidentală, prin noțiuni mai vechi ca *scala naturae* sau, mai noi, ca *marele lanț al ființei*[62] (A. Lovejoy)[63], actualmente un program de cercetare naturalist ce ține de ideologia monismului evoluționist și care constrastează cu reducționismul fizic și cu dualismul[64]. De asemenea, conceptul de emergență poate fi regăsit și în tradiția organicismului din filosofie, despre care dă mărturie și I. Kant atunci când observa unitatea diferitelor părți ce dau caracter total ființelor vii și care, împreună, se comportă reciproc și în calitate de cauze și în calitate de efecte. Teoriile lui Kant au influențat conceptele actuale de auto-organizare a materiei, de capacitate a materiei de comportament autocatalitic la nivel chimic prin care se explică emergența vieții și, în cele din urmă, a conștiinței[65].

Științele prezintă trei nivele sau ordini de emergență: primul nivel este cel primordial, de vâscozitate sau acvatic, cu prezența hidrogenului și oxigenului, a moleculelor de apă ce se apropie de starea de fierbere; al doilea nivel este cel de auto-organizare, din haos, a unor condiții de mediu cu rol formativ în combinarea sistemelor, un exemplu fiind și modul de formare a cristalelor de gheață; al treilea nivel este cel al sistemelor cu memorie genetică, de exemplu acizii nucleici din genom care se reproduc conform unor programe interne autoreferențiale. Avem de-a face deja cu faza de autofacere și auto-organizare[66],

---

[61] Philip Clayton, *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford University Press, 2004, pp. 3-7.

[62] Niels Henrik Gregerson, *Emergence and Complexity*, în *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Edited by Philip Clayton and Zachary Simpson, Oxford University Press, 2006, p.769.

[63] Arthur O, Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere din engleză de Diana Dicu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 9.

[64] Niels Henrik Gregerson, *op. cit*, pp. 770-771. Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, București, 1981. Filosoful german vorbește despre „ființă organizată care se organizează pe însăși", (p. 268), care este cauză, mijloc și scop (p. 270), în contextul discuțiilor vremii despre „prestabilism" și „ocazionalism" în natură (pp. 318-319).

[65] *Ibidem*, p. 771.

[66] *Ibidem*, pp. 773-774.

un program intrinsec, fără referință la vreun agent transcendent de natură spirituală, inteligent.

Tot așa se explică și conștiința și chiar Dumnezeu, care se face pe Sine, fiind de fapt o creație a spațiu-timpului care va deveni în cele din urmă Dumnezeu, tot prin procesul emergenței[67]. Aceste idei, pe care unii savanți le colportează, nu fac decât să dea la iveală nu știința ci o filosofie scientistă, niște mituri ale unei rațiuni speculative ce este cuprinsă de emoție în fața spectacolului lumii dar nu se smerește în fața Dumnezeului unic și real al Revelației, al iubirii și comuniunii mistice[68].

Teoreticienii acestui mod de gândire, fideli unei coerențe și unui program scientist, vorbesc despre un model emergent slab sau epistemologic și unul tare sau ontologic[69]. Emergența epistemologică implică faptul că observatorul, deși poate cunoaște structura existenței cognoscibile, măsurabile științific, el nu poate face nici o prezicere asupra posibilității apariției unui nou nivel de emegență. În schimb, partizanii modelului de emergență ontologică sunt deschiși unei astfel de posibilități și consideră că se pot obține de la baze cauzale existente, noi nivele de emergență, noi structuri. Dar, așa cum conchide N.H. Gregerson, pe lângă faptul că această viziune este o expresie de pur naturalism, conceptul de emergență este unul de natură logică și computațională[70], care se află în ordinea speculației raționale ce vrea să dea o explicație de autonomie umană și antropocentristă întregii existențe, aspect valabil mai curând în puternice programe de tehnică a computerelor și nicidecum în realitate. În acest caz, imaginația se vrea preluată drept realitate ceea ce face ca multe din astfel de scenarii să se înscrie într-un orizont de gîndire contemporană, de inspirație filosofică heideggeriană, în sensul că subiectul creează realitatea unui imaginar cu substrat neognostic, existențialist și subiectivist[71].

Emergentismul este un monism naturalist[72] ce abordează și problema unei transcendențe care însă, în logica folosofiei spiritualiste, nu este decât un postulat al rațiunii în efortul acesteia de a afla fundamentul ființei ce respinge ideea și realitatea Dumnezeului personal, Creatorul și Mântuitorul oamenilor și al lumii. Dacă deismul accepta pe Dumnezeu ca existență transcendentă

---

[67] *Ibidem*, p. 777.

[68] Andrew Newbwerg, Eugene d'Aquili, Vince Rause, *De ce nu dispare Dumnezeu? Știința creierului și biologia credinței*, traducere din limba engleză de Ramona Neacșa, Editura Cartea Veche, București, 2008, p. 229.

[69] Niels Henrik Gregerson, *op. cit*, p.775.

[70] *Ibidem.*

[71] Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, Editions De Boeck Universite, Bruxelles, 2001, pp. 62-63.

[72] Philip Clayton, *op. cit.*, p. 60.

infinită, creatoare, dar retrasă de lume și neimplicată în ea, lăsând-o pe acesta pe seama legilor puse de El pentru menținere și funcționare, emergentismul neagă radical existența lui Dumnezeu, propunându-ne un Dumnezeu care se face undeva, cândva, consecințele unei astfel de gândiri neputând fi decât ilogice și deschizătoare pentru orice fel de scenarii în plan mundan și uman[73].

O comparație între gândirea patristică și cea contemporană ne indică evident apropieri, afinități ce țin de unitatea spiritului dar și diferențe insurmontabile, legate de eludarea realității divine din demersul actual, în general, sau devierea spre sincretisme neavenite și păguboase pentru adevărul creștin.

[73] *Ibidem*, p. 200.

Influențe filosofice pre-creștine și creștine în gândirea și opera Sfântului Vasile cel Mare

Pr. Prof. Dr. Gheorghe ISTODOR
Facultatea de Teologie Ortodoxă Constanța

Abstract

The theologic theory of Saint Basil the Great was influenced – at a superficial evaluation – by the philosophy of his time. Although, after a more profound evaluation, we notice that this influence addresses to the form, not the foundation of the theological speech. The non-Christian philosophic influence only applies to terminology as a work instrument, but, regarding the content, there are huge differences between the Christian culture and values on one side, and ancient Greek philosophy, on the other side. Even if he uses philosophic terms well-known in the philosophic systems (stoic, aristotelic, platonic and neo-platonic), Saint Basil the Great not only limits, but also condemns the materialistic culture of the stoics, the existential aristotelic categories, the contradictory separation of the world of ideas, or the impersonal philosophic monism of neo-platonism. Even in the case of Christian influence from Origenus, Saint Basil the Great shows prudence and good judgement in structuring and preaching the revealed Christian culture.

I. Introducere

Operele Sfinților Părinți reprezintă unul dintre principalele monumente ale Sfintei Tradiții, fiind un izvor nesecat de înțelepciune. Acestea au apărut ca răspuns la necesitățile timpului și ca o dezvoltare firească a teologiei, de aceea și stau la baza gândirii de astăzi.

Ca fundamente ale teologiei, dar nu numai ale acesteia, ele nu aparțin doar trecutului ci, ca repercusiuni și actualizări, ele sunt prezente și astăzi. De aceea, ele constituie un tezaur viu care poate fi valorificat în continuare. Dilemele și provocările actuale își găsesc răspuns în scrierile Sfinților Părinți iar presiunea mundană determină necesitatea imperioasă a cercetării lor.

Părinții capadocieni au fost primii care au degajat ontologia autentică a persoanei. Aceasta nu au realizat-o decât zdrobind monismul filosofilor, prin credința într-un Dumnezeu transcendent și creator, sursă a dialogului și a libertății. Acest personalism, profund ancorat în experiența euharistică a

Bisericii, provenea direct din reflecția și cugetarea lor la Dumnezeu și la Sfânta Treime.

Revoluția pe care au operat-o în istoria gândirii a constat în deosebirea, fără a separa, dintre *hypostasis* (ipostas) și *ousia* (substanță, existență). Iată cum au reușit ei să depășească definitiv problematica persoanei, eliberând-o de impersonalismul ființei și afirmând nu o unitate esențialistă, ci una comunitară a persoanei (*koinonia*), conservând totuși consistența ontologică a Persoanei trinitare.

Aspectul gnoseologic al Persoanei divine este important în definirea teologiei. Omul simte necesitatea de a cunoaște mediul înconjurător, de a se cunoaște pe sine, de a cunoaște divinitatea, pentru ca să se pună într-o relație cu acestea. „Cunoașterea este o necesitate. Omul nu poate trăi fără să cunoască"[1]. Această necesitate au simțit-o și Părinții și o simțim și noi astăzi, când ne confruntăm cu existențialismul și alienarea.

Cu privire la Sfântului Vasile cel Mare, ar fi incorect dacă am vedea în Vasile doar administratorul și organizatorul eclesiastic. Dincolo de toate, el rămâne și un mare teolog. De fapt, în cărțile liturgice ale Bisericii el se numără ca primul din „marii învățători" „ar putea fi numit, cu unele rezerve, «un roman printre greci» de vreme ce chiar scrierile sale revelează un om al acțiunii și o înclinație spre aspectele practice și etice ale mesajului creștin, în timp ce restul părinților Bisericii arată o preferință pentru partea mai spirituală a Evangheliei"[2].

Cu toate acestea, Sfântul Grigorie de Nazianz atestă faptul că scrierile sale au fost apreciate în mod deosebit de contemporanii săi, atât pentru conținut, cât și pentru formă. Creștinii, și cei educați și cei neînvățați, ca și păgânii, le-au citit.

El este admirabil în toate scrierile sale. Mai mult decât oricine, el știe să folosească un stil care este pur, distinct, format, uneori juridic și panegiric. El se bazează pe persuasiune, blândețe și inteligență, cuvintele sale izvorând ca un torent care se revarsă peste baraj. El folosește argumentarea așa de mult încât, dacă cineva ar lua discursul său ca model al limbajului juridic și l-ar practica el însuși, ar dovedi că are obișnuință și nu ar mai avea nevoie să mai consulte alt autor, nici măcar pe Platon sau pe Demostene, pe care anticii îi recomandau celor care studiau și doreau să devină maeștrii ai stilului juridic și panegiric.

Scrierile sale conțin tratate dogmatice, ascetice, pedagogice și liturgice, pe lângă un mare număr de învățături și scrisori. Din fericire, literatura rămasă

---

[1] Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, în prefața lucrării *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană*, de Paul Evdokimov, Ed. Christiana, București, 1995, p. 5.

[2] Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III, Ed. Spectrum Publishers Urecht, Anwerp, 1963, p. 208.

de la el nu a suferit mari pierderi de-a lungul timpului. Numele său a fost o protecție împotriva alterării, și atât de mare i-a fost reputația, încât multe tratate, omilii și scrisori, compuse de alții i-au fost atribuite lui. De aceea, o ediție critică a operelor sale ar fi necesară.

Opera lui am putea-o împărți astfel:

1. Scrieri dogmatice: *Contra lui Eunomiu, Despre Sfântul Duh.*

2. Tratate ascetice: *Ascetica*, formată din: *Moralia* și *cele două reguli monahale*

3. Tratate educaționale: *Către tineri* și *Către fiul spiritual*

4. Omilii și cuvântări: *Omilii la Hexaemeron*, *Omilii la Psalmi*, *Comentariu la Isaia* și alte cuvântări.

5. Scrisori: de prietenie, de recomandare, de consolare, canonice, dogmatice, liturgice, istorice.

6. Sfânta Liturghie.

Opera Sfântului Vasile cel Mare se tipărește pentru prima dată, necompletă însă, la Basel, în 1532, cu o prefață de Erasmus. Ediția aceasta a fost retipărită la Veneția în 1535, apoi iarăși la Basel în 1551. O ediție mai completă a dat Fronton du Duc și F. Morellus la Paris în 1618, retipărită tot la Paris în 1638. Ediția cea mai completă a operei sale apare la Paris între 1721-1730. Această ediție a fost încorporată cu câteva texte noi de abatele Migne în *Patrologia Greacă*, volumele 29-32, Paris, 1857. Yves Courtonne a publicat o ediția a *Epistolelor* împreună cu o traducere a lor în limba franceză, în trei volume, Paris, 1957-1968. B. Sesbouie, G. M. de Durand și Leon Doutreleau au tradus scrierea *Contra lui Eunomiu*, Paris, 1982.

II. Influențe filosofice precreștine în opera Sfântului Vasile cel Mare

Raportarea Sf. Vaile cel Mare la filosofia păgână a timpului său, se conturează elogiul pe care i-l aduce prietenul său, Sf. Grigorie de Nazians:

„Care (a fost tot atât de mare) în filozofie este cu adevărat sublim și zboară în înălțimi, în practică și în speculație, în filozofia care tratează despre demonstrație și opoziția logică și despre controversă și pe care o numim dialectică, până-ntr-atât încât este mai ușor de traversat labirintele decât să scapi din verigile argumentării sale?"[3].

În acest elogiu al prietenului său, în care retorica își dă frâu liber, Grigorie din Nazians jonglează asupra diferitelor sensuri ale termenului filozofie.

[3] Sf. Grigorie de Nazianz, *Eloge de Basile* XXIII, 4; ediția F. Boulenger, *Discours funèbres*, Alphonse Picard et fils, Paris, 1908, p. 109.

Ele evocă, indicând la început, semnificația sa creștină și trecând apoi la aspectele sale tehnice. Care este deci influența exercitată asupra lui Vasile de marile școli filosofice ale timpului său? Întrebarea este delicată din două motive. Mai întâi tendința în epocă era sincretistă: curentele aristotelice și platonice și-au amestecat mai mult sau mai puțin apele la nivelul platonismului mediu și nou. Curentul stoic, a cărui influență a crescut în cursul primelor secole ale erei noastre, a asumat în el chiar elemente de origine aristotelică. În școlile unde Vasile a fost format domnea un oarecare eclectism variabil. Ecoul acestei situații se găsește în *Contra lui Eunomiu* și în *Epistole* sub pana unui om care nu este un filosof de meserie și care se mulțumește să posede aceste concepte la un nivel de limbaj filosofic destul de comun.

Al doilea motiv al dificultăților este că utilizarea conceptelor filosofice se face în afara mișcărilor sistematice care le poartă și care le-au dat sens. Filosofia este folosită de Vasile la nivelul gramaticii sale și, încă mai mult, la cel al morfologiei decât la cel al sintaxei. Vasile are o concepție pur instrumentală asupra filosofiei: ea îi oferă doar rămășițele neînsuflețite ale egiptenilor. Totuși, când se inspiră dintr-o temă care îi este dragă, o convertește în spațiul de gândire, într-o formă creștină.

II.1. Relația dintre învățătura Sfântului Vasile cel Mare și filosofia stoică

Sfântul Vasile s-a folosit de terminologia stoică cu privire la cunoaștere: *notiones comunes - κοιναί ἔννοιαι*[4] (noțiuni comune) despre această influență au mai scris și Benoit Pruche[5] și Stanislas Giet[6]; *principes comunes* (principii comune) sau *prenotiones comunes - κοιναί προλήψεις*[7]; *înțelepciune* sau *cunoaștere perfectă - κατάληψις*[8]; *amestec - συμπλοκή*[9]. Alături de acestea, poate fi așezat și cuplul *cunoaștere sensibilă/Logos - Cuvântul lui Dumnezeu*[10], ținând cont de modificările suferite în timpul trecerii lor în aparatul conceptual

---

[4] Basil de Césarée, *Contre Eunome* (*CE*) în *Sources Chrétiennes*, vol. 305, introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé, les Éditions du Cerf, Paris, 1983, t.I, I,5,26; 12,8, pp. 170-171; 212-213.

[5] Basil de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, *Sources Chrétiennes*; traduction, notes et introduction Benoit Pruche, Ed. Cerf, Paris 1968, pp.169-178.

[6] Basil de Césarée, *Homelies sur l''Hexaemeron*, *Sources Chrétiennes*; traduction, notes et introduction Stanislas Giet, ed. Cerf, Paris, 1968, pp. 62-63.

[7] *CE*, t.I, I,5,32, pp. 172-173.

[8] *CE*, t.I, I, 12, 36; 13,9, pp. 214-215; 216-217; t. II, II,28,37, pp. 120-121; EP 234, pp. 482-483.

[9] *CE*, t.II, II 28,36, pp. 120-121.

[10] *CE*. t.I, I, 12, 36-37, pp. 214-215.

creștin și care se apropie de cuplul stoic al inteligenței și senzației (Boethos) sau al senzației și al prenoțiunii (Crisip)[11].

„Inspirația stoică se observă în mod egal în concepția vasiliană a genezei cunoașterii umane, care se împărtășește din sensibil și elaborează conceptele plecând de la el" (B. Sesboüé)[12]. În stoicism, singura realitate este ordinea corporală, deci modul de cunoaștere este senzația (αίσθησις) dar și rațiunea (λογός), în măsura în care rămân atașate datele sensibile. Deci înțelegerea se face fie prin senzație (αισθητικώς), fie prin raționament (διανοητικώς), însă ambele doar în contact cu lucrurile[13].

La stoici găsim o echivalență între *ἐπίνοια* (cunoscut) și *ἔννοια* (noțiune). Aceeași echivalență o găsim și la Sfântul Vasile atât în definiția, dată în *Contra lui Eunomiu*, termenului *ἐπίνοια*[14], cât și în folosirea celor două cuvinte în mod alternativ pentru același sens (*ἐπίνοια*[15] și *ἔννοια*[16]).

Aceeași distincție între *ἐπίνοια* și ὑποστάσεις (ipostas) găsită la stoici (Posidonius) este prezentă și în raționamentele din *Contra lui Eunomiu*. Însă, aceasta apare clar în *Scrisoarea 210* în care încearcă să-l apere pe Sfântul Grigorie Taumaturgul de acuzația ce reiese dintr-o scriere de-a lui că Tatăl și Fiul sunt doi în *ἐπίνοια* dar una în ὑποστάσεις.

Stoicii aveau un grup de patru categorii cu care operau: *ființa* (*οὐσία*), *calitățile* (*ποιότες*), *dispozițiile* sau *maniera de a fi* (*πῶς ἔχον*) și *relația* (*πρός τι πος ἔχον*)[17]: Sfântul Vasile a preluat acest grup restrâns de categorii care provenea, pe filieră stoică, din cele zece categorii ale lui Aristotel[18].

În concepția vasiliană cu privire la esență, constatăm două trăsături dominante: caracterul său individual și concret și caracterul său general. Aceste două caracteristici se găsesc și în stoicism, dar esența pentru stoici este genul suprem. În vechea Stoa, conceptul ființării (τό όν) era categoria care învăluie totul. În același timp, ființele erau concepute ca ființe corporale, categoria unui ceva/cineva (τό τι) valorificată mai târziu ca genul suprem înglobând corpurile și cele necorporale. Un text din Diogene Laertios prezintă τό όν ca

---

[11] Victor Goldschmidt, *Le systhéme et l'idee de temps*, Paris, ed. Vrion, 1953, p. 23.

[12] *CE*, t.I, p. 77.

[13] Victor Goldschmidt, *Les Stoiciens et leur logique*, ed.Vrin, Paris, 1978, p. 163.

[14] *CE*, t.I, I, 6, 39-57, pp. 186-187.

[15] *EP* 8,7; 45; 188,3; 210,5; 221; 230, pp.137-138,376, 433-434, 454, 477.

[16] *EP.* 2,4,6, pp. 120-122; 8,3 p.133; 16 p.149; 26 p.164; 34 p.174; 38,1 p. 177; 38,2 p. 177; 38,3 p. 179 etc.

[17] Diac. Prof. Dr. Nicolae Balcă, *Istoria filozofiei antice,* EIBMBOR, București, 1982, p. 243; Th. Dams, *La controverse eunomeene,* thése polycopiée, presentée devant la Faculté de Théologie de l"Institut Catholique de Paris, le 28.02.1952, apud B. Sesboüé; idem, p. 78.

[18] Diac. Prof. Dr. N. Balcă, *op. cit.*, p. 243.

genul universal, care nu mai are nici un gen deasupra lui. În opoziție există o formă, cea mai particulară, care nu are nici o formă sub ea, adică individul (Socrate)[19]. Raportul esență-calitate (exprimat la nivelul pământesc) devine la Sfântul Vasile, plecând de la oameni, un raport esență-proprietăți. Al doilea termen exprimă un grad de particularitate mai mare decât primul.

Stoicii deosebesc calitatea comună care permite să se identifice o specie desemnată de un nume comun și calitatea proprie care de fapt este individul. Articularea a două texte vasiliene asupra numelor comune (om, bou, cal) și numele proprii (Petru și Pavel) sugerează o ipoteză de interpretare asemănătoare.

După o lungă discuție sub aspect privativ (sau negativ) asupra conceptului *nenașterii*, Vasile ajunge să-l înțeleagă, în final, ca formă a expresiei *cum ești* (τό ὅπος εστίν) din Dumnezeu. Aceasta corespunde exact categoriei stoice a *dispoziției* sau *a manierii de a fi*. La Sfântul Vasile această manieră de a fi este înțeleasă ca mod de origine: *de unde este izvorât* (*τό όθεν γέγονε*); este de fapt *de nicăieri* (τό μηδαμόθεν)[20].

În ceea ce privește categoria relației, în *Contra lui Eunomiu*, plecând de la analiza numelor în legătură cu Tatăl și cu Fiul[21] și de la caracterul relativ al termenului de respins[22], Sfântul Vasile dezvoltă o concepție cu privire la relația de origine[23]. Aceste relații sunt și ele moduri de a fi ale persoanelor. Tatăl este situat, deci, deodată în relație cu Fiul și în absența oricărei relații într-un termen antecedent. Această categorie ne face să ne gândim la o inspirație aristotelică.

Trebuie să înțelegem totuși că, la Sfântul Vasile această filozofie joacă doar un rol instrumental pentru că fondul de gândire este total diferit. Pe când stoicismul este materialist, Sfântul Vasile trasează realitatea pe două coordonate fundamentale: Dumnezeu și creația. Creația se divide în ființe spirituale și cele pământești. Această ontologie produce o transformare a cuplului *ἐίσθησις / λόγος* (senzație/rațiune), această ultimă sursă de cunoaștere reieșind atât din existența noastră spirituală, cât și din revelarea Cuvântului lui Dumnezeu[24]. Toată această turnură sparge cercul de fier al cunoașterii legate de sensibil. Mergând pe un paralelism, putem spune că, în modul în care sensibilul se oferă cunoașterii noastre, tot așa și cuplul *ὑποκείμενον / ποιότες* (subiect/calități) este *επιθεωρούμενον* (realitate), pentru că realitatea este compusă din altă

---

[19] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, 2001, traducere de Constantin I. Balmuș, p. 230.

[20] *CE*, t.I, 1,5,11, pp. 170-171.

[21] *CE*, t.II, II, 22; 45-51, pp. 92-93.

[22] *CE*, t.II, II,9,20-10,27, pp. 36-41.

[23] *CE*, t.II, II, 28,27-42, pp. 116-121.

[24] *CE*, t.I, I, 12,35-48, pp. 212-217.

realitate. Sfântul Vasile rămâne ferm în afirmația că *ουσιά* depășește înțelegerea noastră. Ca bază antropologică, se află în unitatea reală *ποιότες/υποκείμενον*, un element noetic mai profund: simțul cere perceperea (*φαινόμενα*). El transpune cunoașterea sensibilă stoică la un nivel divin, făcând și unele corecturi.

II.2. Aristotelismul în gândirea Sfântului Vasile cel Mare

Sfântul Vasile a cunoscut și a citit scrierile Stagiritului așa cum reiese din faptul că se folosește de „silogismele lui Aristotel și Crisip"[25]. In plus, el e capabil chiar de a recunoaște utilizarea *Categoriilor* lui Aristotel de către adversar, în speculațiile sale[26] .

Sfântul Vasile îl acuză pe Eunomiu că a împrumutat conceptul privațiunii din categoriile lui Aristotel: „privațiunile sunt în al doilea rând după posesiuni"[27]. Refuzând faptul că nenașterea ar fi la Dumnezeu prin privare, în sensul că ar fi mai întâi născut și apoi privat de acest început, Eunomiu se referă la ideea aristotelică că privațiunea este lipsa unui lucru datorat, în mod normal, unei ființe (de exemplu cecitatea în cazul ochiului). Sfântul Vasile comută raportul aristotelic al privării și posesiunii către un alt raport al absenței și al prezenței atributelor la Dumnezeu[28]. Rezultatul obținut nu mai este aristotelic ci aparține originalității creștine trasând dubla cale negativă și afirmativă a discursului despre Dumnezeu. Toate acestea trădează o oarecare inspirație filosofică, dar trecută prin filtrul rațiunii creștine.

B. Sesboüé încearcă să forțeze lucrurile[29] urmând pe Th. Dams[30] în demonstrația lui, afirmând influențarea Sfântului Vasile de către Aristotel. B. Sesboüé apropie textul: „Într-un mod general, chiar după filosofia ta, nu zicem că o esență este mai mult sau mai puțin mare ca o esență"[31] de textul aristotelic „esența nu este susceptibilă de mai mult sau de mai puțin"[32]. Această temă clasică a esenței nu trebuie pusă pe seama lui Aristotel, iar faptul că *ουσιά* conține o realitate noetică profundă trebuie înțeleasă ca provenind din personalismul și antropologia biblică (Dumnezeu e Persoană care se manifestă și

---

[25] *CE*,t. I, I, 5,43, pp. 172-173.

[26] *CE*,t. I, I, 9,8-11, pp. 200-201.

[27] *CE*,t. I, I,10-11, pp. 200-201.

[28] *CE*,t. I, I, 10,1-48, pp. 204-209.

[29] *CE*,t. I, pp. 84-85.

[30] Th. Dams, *op. cit.*

[31] *CE*,t.I, I, 25,34-35, pp. 262-263.

[32] Aristotel, *Cathegories* c. 5, 3b,33; traduction Jean Tricot, *Organon*, Ed. Vrin, Paris, 1936 p. 16.

omul este chip al lui Dumnezeu.) Deci ar fi o eroare de a interpreta concepția vasiliană despre ființă pe un teren aristotelic.

Eumoniu va arunca dezbaterea despre timp pe un teren aristotelic. Va spune că *timpul este o mișcare indefinită a astrelor* (*ποία τις κίνεσις*)[33]. Timpul este, după Aristotel, *un lucru al mișcării*"[34] sau o *oarecare patimă a mișcării (πάθος τι* κινήσεως)[35]. Față de Aristotel, Eunomiu leagă timpul, pentru a-l măsura în funcție de mișcarea astrelor identificând timpul cu aspectul mișcării siderale.

Sfântul Vasile încearcă să combată această viziune, plecând de la mărturia Scripturii. Cartea Genezei situează crearea soarelui, a lunii și a celorlalți aștri abia în a patra zi, iar incidentul opririi soarelui pe cer în timpul lui Iosua pune sub semnul întrebării raportul dintre timp și mișcarea astrelor. Sfântul Vasile merge mai departe spunând că însuși Aristotel nu considera timpul o *calitate indefinibilă* ci *o calitate concretă*[36] a mișcării. Mișcarea astrală ar putea avea doar rolul de unitate de măsură, însă nu poate fi considerată a fi însuși timpul. Nu a definit Aristotel timpul ca *numărul mișcării* (*αριθμός κινήσεως*)[37]. Definind timpul în acest fel, Aristotel crede că există o singură putere capabilă să numere sufletul. Acum, Sfântul Vasile accentuează cazul lui Iosua, care e capabil de a măsura timpul și de a trăi în absența mișcării soarelui (exemplu care va fi reluat da Augustin[38]). Problematica se pune invers: în timp „e măsurată (la pasiv, deci de către cineva este măsurat) orice mișcare fie a astrelor, fie a celor vii"[39] . De asemenea, „zilele, orele, lunile și anii sunt măsuri ale timpului, dar nu părți ale lui"[40]. Sfântul Vasile cel Mare aduce timpului o dimensiune spirituală.

Sfântul Vasile s-a servit de învățătura stoicilor despre un început și o conflagrație finală a lumii, însă într-o perspectivă creștină. Creația lumii deschide un interval (διάστημα). Eunomiu considera că nașterea Fiului s-a produs tot într-un astfel de interval ceea ce îl făcea creatură. Sfântul Vasile arată că nașterea Fiului este anterioară oricărui interval, legând timpul doar de creația lumii: „timpul este intervalul coextensiv creării lumii"[41]. Această afirmație ne duce

---

[33] *CE*,t. II, Apol 10,7, pp. 254-255.

[34] Aristote, *Physique* IV, 11,219 a, 5 – 10, ed. Henri Carteron, Paris, „Les Belles Lettres", t. I, 1926, p. 150.

[35] *Ibidem*, VIII,1,251b,28; II p. 104.

[36] *CE*,t. I, I, 21, 25-26, pp. 226-227.

[37] Aristote, *Phyisique,* IV, 11, 219b-220a, ed. cit. I, pp. 152-153.

[38] Augustin, *Confessiones,* 11,XI, XXIII, EIBMBOR, București, 1994, pp. 291-349.

[39] *CE*,t. I, I, 21,29-30 pp.248-249.

[40] *CE*,t. I, I, 26-28, pp. 248-249.

[41] *CE*,t. I, I, 21,28-30, pp. 248-249.

cu gândul la stoici care considerau timpul într-o legătură strânsă cu mișcarea lumii.

B. Pruche în introducerea sa la *Despre Sfântul Duh* face afirmații transante cu privire la o inspirație aproape totală (probabil urmând pe Erasmus care a tradus-o în latină), în ceea ce privește timpul („sa conception du temps vient tout entiere d'Aristotel"[42]).

II.3. Raportarea Sfântului Vasile cel Mare la Platon și la neo-platonism

Pe linie creștină, Sfântul Vasile a fost influențat în principal de Origen, un om cu o formație filosofică riguros platonică. Cu autoritatea pe care a avut-o, Origen a constituit un vector care l-a indus pe Sfântul Vasile spre neo-platonism. Însă, trebuie luat în considerare și contextul acelor timpuri dominate încă de filozofie, care va primi lovitura de grație în timpul împăratului Teodosie cel Mare. Existau atunci două școli platonice puternice care se aflau în conflict: cea a lui Ammonius Sakkas, la Atena, unde au studiat capadocienii și cea a lui Iamblicos unde a studiat Eunomiu[43]. J. Danielou afirmă că acest conflict dintre cele două școli platonice s-a transformat și pe linie creștină în conflictul capodocieni-Eunomiu. Trebuie însă să înțelegem că acest conflict a apărut nu din vreo invidie sau din concurență, ci pur și simplu pentru faptul că Eunomiu a profesat o învățătură greșită, fiindcă nu a avut capacitatea de a trece prin rațiunea credinței creștine, filosofia, așa cum au făcut-o Sfinții Părinți.

Există o întreagă literatură care caută să dovedească influența neo-platonică a Sfântul Vasile [44]. În Scrisoarea 135, Sfântul Vasile vorbește de *harurile* dialogurilor lui Platon într-un mod binevoitor, judecate în scrierile lui Aristotel de *puterea cuvântului* și de arta de *a schimba în ridicol persoanele*[45].

Această influență, de care s-a făcut mult caz în Occident, este de fapt doar una relativă, pentru că nu se poate vorbi de o utilizare a categoriilor formale ale gândirii platonice. Influența care s-a exercitat a fost concretizată doar în mișcarea gândirii și trebuie înțeleasă mai mult ca o inspirație. Până de curând, în Occident s-a vrut să se înțeleagă concepția vasiliană despre ființă ca o expresie a realismului platonic, care conferă un fel de existență concretă

---

[42] Basile de Cesaree, *Sur le Saint-Esprit*, în *Sources Chretiennes*, vol 17 bis, introduction, traduction et notes B. Pruche, ed. du Cerf, Paris, 1968, p. 48.

[43] Jean Danielou, *Gregoire de Nysse et le neo-platonisme de l'Ecole d'Athenes*, în *Revue des Etudes grecques*, Paris, nr. 80, 1967, pp. 400-440, apud B. Sesboue, *CE*, t. I, p. 90.

[44] Albert Jahn, *Basilius magnus plotinizans*, Berne 1838; Paul Henry, *Les etats du texte de Potin*, Louvain, 1938; pp. 159-197; H. Dehnbard, *Das Problem der Abhangigkeit des Basilius van Plotin*, Berlin 1964, apud B. Sesboüé, *Idem*.

[45] *EP*.135,1, pp. 318-319.

ideii[46]. Însă studiul istoric al contextului a relevat faptul că Părinții au strâns o cultură bogată, înglobând și stoicismul, și aristotelismul, și platonismul, și neo-platonismul.

În ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, există o dinamică cognitivă care nu este străină de tonalitatea platonică. „Teza incapacității oricărei ființe de a cunoaște transcendența absolută a lui Dumnezeu, necesitatea unei lumini care se găsește între ochiul minții noastre și obiectul de cunoscut, teologia negativă constituie teme dragi platonismului"[47].

Pornind pe o linie platonică, neo-platonismul încearcă să se elibereze de păgânismul idolesc aruncând gândirea greacă pe o treaptă mai sublimată. Plotin consideră că Dumnezeu este indefinibil. El este unul dar nu trebuie să înțelegem negarea oricărei pluralități și nici o determinare matematică[48]. El se cunoaște pe sine, dar prin intermediul unei conștiințe și a unei gândiri esențialmente diferite de ale noastre[49]. Este incomprehensibil și inefabil și nu poate fi atins decât prin intuiție[50]: „Pentru a putea exprima ceva, rațiunea discursivă e obligată de a parcurge succesiv diferitele elemente ale obiectului; dar ce poate fi parcurs în ceea ce este infinit de simplu? Este de ajuns un contact intelectual (νοερώς εφάψασθαι). Dar în momentul contactului nu mai avem nici puterea de a descrie, nici plăcerea de a ști despre el. Trebuie să credem că atunci când l-am văzut, o lumină ne va străluci deodată în suflet; căci această lumină vine de la el și ea este El însuși.

Trebuie să ne gândim că ne este prezent atunci când strălucește altfel decât un dumnezeu străin, care vine în locuință la chemarea care i se face; dacă nu vine, atunci nu ne va lumina. Astfel, sufletul este fără lumină când nu îl contemplă; iluminat, sufletul are ceea ce caută. Acesta este scopul adevărat al sufletului, contactul cu această lumină, vederea pe care o are nu este datorată altei lumini, ci a luminii pe care i-a dat-o vederii. Căci această lumină, prin care sufletul este luminat, trebuie contemplată; soarele nu este văzut prin altă lumină decât printr-a sa. Dar cum se ajunge aici? Retrage toate lucrurile"[51].

Acest text ne amintește de viziunea Sfântului Vasile. Deși există o asemănare a concepției despre cunoașterea lui Dumnezeu, nu se poate vorbi despre

---

[46] André de Halleux *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens?*, în *Revue Théologue de Louvain*, Louvain-la-Neuve, 1986, fasc. 2.

[47] B. Sesboüé, *CE*,t.I, p. 91.

[48] Plotin, *Les Enneades*, V, 6, V, traduction Emile Brehier, ed. Les Belles Lettres, Paris, 1931, p. 96.

[49] *Ibidem*,V, IV,2 III, pp. 80-81.

[50] Charles Corbier, *Le Christianisme et la fin de la philosofie antique*, ed. Libraire Fischbacher, Paris, 1921, p. 18.

[51] Plotin, *op. cit.*, V,III,17, p. 73.

o influență ad litteram. Ei pornesc de la baze diferite. Pentru Plotin, există ipostaze subordonate în divinitate: Unul, sub care se află Inteligența și, apoi, Sufletul universal. Pe ultimul ipostas îl putem cunoaște din rațiunile lucrurilor, la al doilea se ajunge prin intermediul rațiunii, iar la ultimul, pe cale mistică, prin eliberarea de tot ce înseamnă material. Plotin introduce panteismul în gândirea sa deși profesează mistica, însă lipsa personalismului aruncă în aer demersul gnoseologic.

Pentru Sfântul Vasile, cunoașterea înseamnă în primul rând comunicare cu Dumnezeu cel personal. Dimensiunea antropologică a cunoașterii este sufletul curățit. Și pentru Sfântul Vasile, Dumnezeu este incognoscibil, dar numai în ființă, căci poate fi cunoscut prin lucrări. Această articulare cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu datorată unei concepții personaliste în divinitate, arată superioritatea gândirii creștine. Ioannis Zizioulas crede că personalismul este punctul forte al părinților capadocieni, placa turnantă în teologia creștină și punctul de cotitură în despărțirea de filosofia păgână[52]. Sfântul Vasile jalonează dimensiunea persoanei. Pentru greci, persoana era doar o mască materială a sufletului imaterial și nemuritor, care putea fi adăugat oricărei dimensiuni materiale. Însă, creștinismul depășește această provocare prin faptul că persoana nu mai este un element suprapus, o categorie pe care o adăugăm ființei concrete, ci persoana este însuși ipostasul ființei. Persoana devine astfel, simultan entității în sine și principiu (cauză) constitutiv al ființelor[53].

Acest demers are repercusiuni și în cunoașterea lui Dumnezeu. Relaționarea se face ca de la persoană la persoană, într-o comuniune ascendentă și, deci, infinită. O divinitate dacă nu este persoană, nu e nici infinită și nu poate fi, deci, Dumnezeu. Probabil că Plotin, încercând să se debaraseze de teologia păgână greacă cu zei – persoane pline de vicii – a căzut în extrema opusă, a unui singur zeu impersonal.

Încercările lui B. Sesboüé de a demonstra influența neoplatonică nu au relevanță[54]. Există, într-adevăr, un contact cultural, prin intermediul căruia s-a realizat un împrumut de termeni și de concepții: „tradiția platonică se găsește asumată de tradiția creștină"[55]. P. Henry și H. Dehnbard[56] accentuează dependența Sfântului Vasile de Plotin, mai ales în cazul cărții *Despre Sfântul Duh*.

---

[52] Ioannis Zizoulas, *Ființa eclezială*, „De la personaj la persoană", ed. Bizantină, București, 1996, pp. 21-62.

[53] *Ibidem*, p. 33.

[54] *CE*,t. I, pp. 91-96.

[55] *Ibidem*, p. 92.

[56] Paul Henry, *Les Etats du texte de Plotin*, Louvain, 1938, p. 138 și H. Dehnbard, *Das Problem der Abhangigkeit des Basilius von Plotin*, ed. W. De Gruyter & Co., Berlin, 1964, p. 62.

Râvna lor deosebită cade în extrema în care silogismele lor sunt forțate și false.

Opera Sfântului Vasile cel Mare este un exemplu tipic pentru ceea ce se cheamă în filosofie κοινή. La Sfântul Vasile acest sincretism are originalitatea sa: sistemul categoriilor este dominat de stoicism, cu numeroase interferențe aristotelice și cu o mișcare a gândirii în căutarea misterului insondabil din Dumnezeu, având o discretă notă de platonism[57].

III. Influența creștină în gândirea Sfântului Vasile cel Mare: Origen și Atanasie cel Mare

Sfântul Vasile a fost educat într-o familie profund creștină. Fundamentele educației sale s-au constituit din îndrumările mai ales ale bunicii sale Macrina și a Sfântului Grigorie Taumaturgul, ucenic al lui Origen. Prin acest sfânt a intrat în contact cu marele scriitor alexandrin, ale cărui scrieri le-a studiat mai târziu și care au exercitat o mare înrâurire asupra sa, așa cum o arată culegerea unor texte și alcătuirea *Filocaliei*, împreună cu Sfântul Grigorie de Nazians. Însă, ca om al veacului său, Sfântul a știut să-și însușească cultura și filosofia timpului său, a știut să le folosească, fapt ce l-a impus ca mare personalitate pe scena creștină și politică a imperiului. Astfel, a reușit să depășească problemele filosofice printr-un efort catalizator, de încadrare într-o viziune creștină, dar fără a o corupe pe aceasta.

Tânărul Vasile a fost un origenist fervent, așa cum îl atestă alcătuirea *Filocaliei* – un lung ansamblu de extrase din opera lui Origen, realizat în colaborare cu prietenul său, Sfântul Grigorie de Nazianz. J. Gribomont a arătat că „deși tineri, cei doi compilatori au dovedit prudență. În toată cartea nu găsim nici un cuvânt despre problemele trinitare"[58]. Cei doi au știut de nuanțele subordinaționiste și de dificultățile învățăturii lui Origen și s-au comportat cu prudență. B. Sesboüé, în comentariul său la *Contra lui Eunomius* din colecția *Sources Chrétiennes*, consideră că a continuat această prudență într-o formă dublă: nu numai că nu îl citează pe marele teolog al secolului al III-lea ci, mai mult, evită parantezele literare care puteau fi recunoscute ușor[59]. T. Špidlik care a stabilit numeroase paralelisme între Origen și Sfântul Vasile[60] nu menționează nici unul pentru *Contre Eunome* și *Corespondeță*. Influența lui Origen

[57] B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 96.

[58] Jean Gribomont, *L'origenism de saint Basil. L'homme devant Dieu. Melanges offerts au pere Henri de Lubac*, t. I, Éd. Aubier, Paris, 1963, p. 283.

[59] Basil de Césarée, *Contre Eunome* (*CE*) în *Sources Chrétiennes*, vol. 305, t. I, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, les Éditions du Cerf, Paris, 1983, p. 66.

[60] Thomas Špidlik, *La Sophiologie de S. Basil*, Pont. Inst. Or. Stud., Roma, 1961.

s-a dovedit mult mai filtrată pe tărâmul dogmatic, operând un discernământ lucid, cu privire la temele predilecte ale scriitorului alexandrin.

Alexandrinul susținea teza că, „în sinea lui, Dumnezeu nu poate fi înțeles și nici pătruns de mintea noastră omenească. Orice idee ne-am putea face despre El sau oricum ni L-am putea reprezenta, El este cu mult mai presus decât tot ce putem cugeta despre El"[61]. Sfântul Vasile continuă această opinie, cu autoritate, încă de la începutul tratatului *Contre Eunome*[62], apoi, și în *Epistole*[63].

Pentru Origen, Fiul, „chip"al Tatălui, ni-L revelează și este „lumina adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume" (In. 1,9), adică strălucirea unică care ne permite să percepem lumina originală. De aceea poate să zică „cel care M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl" (In. 14,9). Această temă revine frecvent în învățătura vasiliană a cunoașterii lui Dumnezeu[64].

Totuși, Sfântul Vasile îl depășește pe Origen în viziunea cosmologică. Schema fundamentală a înaintașului este fixată la două nivele, fără existența unor creaturi intermediare mediatoare[65]: cel al dumnezeirii, necreat și cel al lumii, creat. J. Gribomont consideră că „distincția absolută între Domnul și robii săi, care a tăiat orice subordinaționism, prin excluderea oricărui ipostas intermediar" a fost împrumutată din *Crezul* lui Grigorie Taumaturgul, el însuși fiu spiritual al lui Origen. Această schemă „depășește orice ambiguitate, eliberează ce este mai curat în gândirea lui Origen"[66].

Primul care a vorbit despre cele trei ipostase a fost Origen[67]. Nu putem spune precis dacă acest limbaj provine direct sau pe filiera Sfântului Dionisie din Alexandria (despre care scrie în *Scrisoarea 9,2*[68] și în tratatul *Despre Sfântul Duh 29,72*[69], explicând folosirea formulei „*Trei ipostase*") sau a fost adus de homiusienii care depindeau și ei de tradiția origenistă.

---

[61] Origen, *Despre principii*, I.5 în *Scrieri alese*, t.III, studiu introductiv, traducere, note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1982, p. 48.

[62] *CE*.t.I, I.12,1-29; 14,1-39, pp. 212-213,220-223; t.II, II,32,8-15; pp. 132-135.

[63] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole* (EP) în *Scrieri* t.III, introducere, traducere, note și indici Pr. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, Buc. 1988, 234,2-3; 235,3, pp. 483-484, 485-486.

[64] *CE*,t.I.I,18, 16-21; 26,31-41; pp. 236-237, 266-267; t.II, III,1,32-33, pp. 146-147; Ep, pp.179-181.

[65] *CE* t.II, II 31,20-26; III 2,18-22, pp. 128-131, 152-153 ;EP. 8, 9-11; 38; 214, 3-4, pp.139-141,177-185,440-442.

[66] Jean Gribomont, *idem*, p. 281.

[67] Origen, *Contre Celse*, VIII, 12; introduction, traduction et notes M. Borret, *Sources Chrétiennes*, vol. 150, p. 201.

[68] *EP.*, p. 142.

[69] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh* în *Scrieri*, t. III, Introducere, traducere, note și indici Pr. Prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 85.

Teologia Logosului se regăsește la cei doi teologi. Alexandrinul a fost primul care a afirmat nașterea eternă, deosebindu-se oficial de părerea că nașterea Cuvântului este o dată cu creația lumii. Vasile va merge în aceeași direcție[70]. Origen reușise să facă un important pas în comparație cu apologeții, soluționând dilema prin nașterea eternă a Fiului, detașându-L de creația lumii. M. Simonetti subliniază că „nu e dificil de recunoscut continuitatea ideilor care se leagă între Origen și Vasile"[71]. Origen a insistat asupra necesității purificării reprezentărilor despre naștere, atunci când se aplică această concepție la Dumnezeu. Nu se poate vorbi de *προβολή* (*prolatio*, la Rufin), adică o naștere ca cea a omului sau ca a altor animale care ar produce o sciziune în ființa divină[72]. Este celebră afirmația lui Origen „Nu a fost niciodată un timp în care Fiul să nu fi fost." De aceea „ceea ce trebuie înțeles despre Tatăl, despre Fiul și despre Sfântul Duh este ceva mai presus de orice timp"[73]. Vom întâlni aceleași teze și la Sfântul Vasile cel Mare: nașterea spirituală și fără patimă[74], utilizarea imaginii luminii[75] ca expresie a proprietății ființiale a lui Dumnezeu, proba eternității Logosului plecând de la Dumnezeu[76].

Pentru a dovedi unitatea de natură a Duhului cu Tatăl și Fiul, Vasile ia ca exemplu diversele ierarhii de îngeri care împart aceeași natură[77]. Învățătura despre îngerii popoarelor și îngerii păzitori este una dintre marile teme origeniste. Alexandrinul dădea aceeași importanță separării Treimii – Duhul,Tatăl și Fiul – de îngeri, și sfințirii creaturilor care se produce prin participarea la Duhul. Vasile, în același fel, arată că nu poate fi natura cea care sfințește[78], ci numai Duhul poate sfinți. Ulterior, dezvoltă mult mai mult această temă[79]. El utilizează, cu această ocazie, imaginea fierului aruncat în foc[80] pe care Origen a aplicat-o sufletului lui Hristos așezat în Logos[81].

Vasile va spune mai târziu, în tratatul *Despre Sfântul Duh*, cu privire la Origen: „Omul nu avea cu privire la Duhul idei absolut sănătoase"[82]. Probabil

---

[70] *EP*, pp. 131-134.

[71] Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutul Patristic „*Augustinianum*", Roma, 1975, p. 519.

[72] Origen, *Despre principii*, IV4,1;2;6-8, ed.cit., pp. 198-613.

[73] *Ibidem 4, 4,1*, p. 299.

[74] *CE*,t.II, II, 22,5-24,45, pp. 88-103; *EP*.8,2,3, pp. 131-134.

[75] *CE*,t.II, II 25,1 -29,36, pp. 104-125.

[76] *CE*,t.II, II, 14,19-17,30 pp. 52-69; *EP* 8,4, p. 134-135.

[77] *CE*,t.II, III 1, 40-71, pp. 148-151.

[78] *CE*,t.II, III, 6, 28-30, pp. 168-169.

[79] *CE*,t.II, III 2, 18-3,26, pp. 152-157.

[80] *CE*,t.II, III 2, 34-38, pp. 154-155.

[81] Origen, *Despre principii*, II, 6, pp. 140-148.

[82] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh, op. cit.*, 29,37, p. 86.

că, încă din *Contra lui Eunomiu*, avea această părere în ceea ce privește Fiul. B.Sesboüé consideră că Vasile, prin aceste cuvinte, nu dă dovadă de „sens istoric, neținând cont de evoluția vocabularului și de specializările terminologice care au intervenit de la moartea doctorului alexandrin"[83]. Însă Sfântul Vasile trebuia sa aibă această reținere față de Origen știind că avea unele concepții greșite ce ar fi încurajat ereziile, în contextul istoric al secolului al IV-lea (arianismul mai ales).

La Origen, termenii care desemnau nașterea Fiului și creația (*κτίσμα, ποίημα*) n-aveau determinarea specifică pe care o va da arianismul. Origen va folosi *γέννημα* pentru a desemna pe Fiul, dar nu a ezitat să folosească nici vocabularul κτίζειν-κτίσμα pentru Fiul, invocând Proverbe 8,22[84]. Dorința lui, dincolo de concepția platonică a sufletelor eterne, era de a accentua că tot ceea ce există își are originea în Dumnezeu. Cu privire la Duhul Sfânt, la fel, Alexandrinul era în dilemă, căci acesta nu era nici nenăscut, nici născut și nu putea fi decât „devenit"(*εγένετο*), prin acțiunea Fiului. Astfel, Duhul, după părerea lui, aparține domeniului lucrurilor produse de Fiul, cum scrie în Ioan 1,3[85]. Eunomiu se va înarma cu aceasta concepție pentru a dovedi că Duhul Sfânt nu e de origine divină, interpretare pe care Sfântul Vasile o respinge în cartea sa[86].

Origen nu operează nici distincția conceptuală între vocabularul cuvintelor *γέννημα* și *γεννητός* și cel al cuvintelor *γενιητός, γενόμενος*: toate aceste cuvinte sunt pentru el echivalente. El, de asemenea, spune că Fiul e totodată *γεννητός* și *αγένητος*[87]. Formulele care încearcă să exprime prioritatea Tatălui în ordinea trinitară, comportă o oarecare ambiguitate și dau de gândit cu privire la o superioritate a naturii. Arianismul a putut să se sprijine pe aceste texte ridicându-le ambiguitatea originară și, fără a le confrunta cu afirmațiile fundamentale ale lui Origen în privința diferenței absolute între sfera celor Trei Persoane divine (sfera ousiei) și cea a lumii creaturilor (sfera „accidentului"), a apucat pe o cale deviată de la dreapta credință. Sfântul Vasile și-a însușit o viziune corectă, în efortul conceptual de a se înscrie într-un vocabular cu totul diferit de cel al lui Origen, refuzând asimilarea făcută de Eunomiu între *γέννημα* și *ποίημα*.

De la Origen a mai moștenit, fără îndoială, lexicul și modul de argumentare, așa cum demonstrează comentariul asupra Proverbe 8,22[88], care îl înscrie

---

[83] *CE*,t.I, p. 70.

[84] Origen, *Despre principii,IV,4,1,* p. 298.

[85] Origen, Comentariul la Sf. In II.X, 73 și 79. *SC* p. 252 și 256.

[86] *CE*,t.I, I ,32-43, pP. 144-147.

[87] Origen, „*Contre Celse*", *op. cit.*, VI, 17, p. 223.

[88] *CE*,t.II, II 20, 21-44, pp. 82-85.

pe Sf. Vasile în tradiția origenistă a comparării textului evreu cu diversele traduceri grecești. Ca și Origen, el credea în existența mai multor sensuri, deosebind astfel între diferitele „genuri literare", mărturii ale discursului metaforic și ale antropomorfismelor biblice[89].

De asemenea, argumentarea care dovedește caracterul divin al Duhului plecând de la activitățile descrise în I Corinteni 12, 4-7[90] ne face să ne gândim la argumentarea din tratatul *Despre Principii*[91].

Ar mai putea fi făcute și alte apropieri, fără să putem dovedi însă că este vorba despre reminiscențe precise.

B. Sesboüé uită să ne spună în introducerea sa la *Contre Eunomie*[92] că între Origen și Sfântul Vasile a stat o altă figură alexandrină care l-a influențat pe marele capodocian: Sfântul Atanasie. Cu acesta, Sfântul Vasile a avut o colaborare strânsă, care reiese din corespondența întreținută[93] .

Sf. Atanasie a fost pentru Arie, ceea ce Sf. Vasile a fost pentru Eunomiu. Există o legătură puternică între cele două generații de arieni cărora Sfinții Părinți a trebuit să le răspundă. S-ar impune astfel o comparație precisă între *Cuvântările contra arienilor* și *Contra lui Eunomiu* ținând cont de o analogie exactă. Legătura dintre unele teme este evidentă: discuțiile cu privire la nenaștere și la naștere; elaborarea conceptului unei nașteri eterne fără patimă; exploatarea imaginii luminii și a soarelui; afirmația că Dumnezeu nu e supus nici unei necesități; argumentarea, pornind de la teofaniile Vechiului Testament; utilizarea acelorași texte ale Scripturii asupra divinității Fiului (în special Ioan 1,1); discuțiile asupra Faptele Apostolilor 2,36 și Proverbe 8,22 etc.

Totuși, trebuie să luăm în considerare că, climatul celor două opere este diferit. Prima are o viziune soteriologică, a doua este centrată asupra elaborării conceptuale. Diferențele de gândire dintre Arie și Eunomie fac ca liniile de argumentare ale lui Atanasie și ale lui Vasile - în special asupra nenașterii - să nu fie aceleași. În plus, Atanasie operează cu mai multă ușurință în privința distincțiilor conceptuale dar nu ține cont foarte mult de distincțiile trinitare[94].

În mod curios, Sf. Vasile își ia ca punct de plecare rezultatele obținute de Atanasie dar el va merge mai departe, mulțumită unei conceptualizări diferite. Confruntându-se cu o contestație mai mult logică și formală, el este stimulat către un efort de elaborare a unui limbaj pe care nu-l găsim la Sf. Atanasie.

---

[89] *CE*,t.II, II 24, 4-15, pp. 98-99.

[90] *CE*,t.II, III, 4, 27-38, pp. 158-161; *EP.* 204,5, p. 419.

[91] Origen, *Despre principii* I,3,7, pp. 76-78.

[92] *CE*,t.I, pp. 65-97.

[93] *EP* 61, 66, 67, 69, 80, 82, p. 230, 234-236, 236-237, 238-240, 253, 255-256.

[94] Manlio Simonetti, *op.cit.*, p. 276.

Epistolele care reclamă legătura dintre cei doi sunt din perioada debutului episcopal ale irarhului de Cezareea și nu dovedesc cunoștințele tânărului Vasile despre operele Sf. Atanasie ci vorbesc mai mult de personalitatea acestuia.

IV. Concluzii

Existența unor influențe pre-creștine în cadrul gândirii teologice a Sfântului Vasile cel Mare arată o continuitate și o coerență în cadrul iconomiei lui Dumnezeu. Astfel, filosofia greacă, cu toate nejunsurile ei, a reprezentat o lucrare și o pregătire a lumii păgâne pentru venirea Mântuitorului, la nivelul Revelației naturale. Mai mult, toți părinții reprezentativi ai Bisericii primare s-au format în școlile filosofice celebre ale timpului lor, fie în cea a lui Ammonios Sakkas, fie în cea a lui Iamblicos. După convertire, părinții Bisericii lui Hristos au fost nevoiți să reevalueze toată zestrea intelectuală acumulată, printr-o selecție responsabilă, în conformitate cu învățătura revelată a lui Dumnezeu. Acest proces nu a fost unul facil, dimpotrivă, a necesitat un efort intelectual considerabil.

Sfântul Vasile cel Mare s-a confruntat cu toate aceste provocări și le-a gestionat exemplar. Conformitatea și fidelitatea față de Evanghelie l-a făcut pe Sfântul Vasile să discearnă, chiar cu privire la influențele unor părinți ai Bisericii anteriori lui. Este vorba, în primul rând, de Origen, iar marea lui grijă a fost de a prelua și prezenta ideile platonice și neoplatonice din gândirea teologică a lui Origen ca fiind creștine. Cu privire la conținutul filosofic precreștin popriu-zis, Sfântul Vasile cel Mare respinge categoric atât materialismul stoicilor, cât și categoriile existențiale ale lui Aristotel. De asemenea, cosmologia și soteriologia platonică este condamnată, ca și monismul impersonal al neo-platonicilor. Nu în ultimul rând, Sfântul Vasile cel Mare se folosește constructiv de toate concluziile Sfinților Părinți anteriori lui, cum ar fi Sfântul Atanasie, dar face pași importanți înainte, atât pentru consolidarea învățăturii creștine, cât și pentru combaterea ereziilor anti-trinitare ale epocii sale.

Centralitatea lui Hristos, oglindită în tratatul *„Împotriva lui Eunomie”* și scrisorile Sfântului Vasile cel Mare

Pr. Prof. Dr. Vasile NECHITA
Facultatea de Teologie Ortodoxă Constanța

Marele părinte capadocian nu a fost numai *„trâmbița Duhului și împăratul cuvintelor”*[1], ci și un statornic apărător al dreptei credințe; *„așa cum ne-au predanisit cei dinainte de noi și noi am aflat în scrierile vechi”* – cum însuși mărturisea în ***Cuvântul al doilea către Eunomie – Despre Fiul***[2]. Această râvnă l-a făcut pe marele dascăl al Bisericii să excelezе în toate preocupările sale pastoral-misionare – în calitatea sa de preot sau Arhiepiscop al Cezareei Capadociei – dovedindu-se a fi un *„organizator bisericesc, mare exponent al doctrinei creștine și un al doilea Atanasie în apărarea Ortodoxiei, Părinte al monahismului oriental și reformator al Liturghiei”*[3], dar și un înfocat luptător împotriva ereziei ariene, care – după persecuția lui Iulian Apostatul[4], beneficiind de ajutorul lui Valens († 378) – ajunsese să predomine în părțile răsăritene ale Imperiului Roman.

Preocuparea principală a Sfântului Vasile cel Mare a fost apărarea dreptei credințe, care este fundamentul unității Bisericii: *„Aproape totala lipsă a unei astfel de unități printre creștinii din Răsărit și între episcopii din Răsărit și*

---

[1] În scrierile apocrife, adresate de Libaniu Sfântului Vasile cel Mare se arată: *„În gura ta se află izvoare de elocință mai bogate decât cursurile râurilor”*, glasul sfântului fiind *„dulce ca mierea”*, mișcat de o *„limbă numai de aur”* (cf. *Epistole 343* și *341*, în Sfântul Vasile cel Mare. *Scrieri*. Partea a III-a, *Despre Duhul Sfânt, Corespondența [Epistolele]*, trad. note și indici de Pr. Prof. Dr. C. Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, 1988, p. 610).

[2] Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*. Expunere a credinței niceene, trad. și note de Ieromonah Lavrentie Carp, Ed. Grigorux, Piatra Neamț, 2007, p. 105.

[3] M.D.J., *Studiu introductiv* la Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, p. 7.

[4] În corespondența Sf. Vasile cel Mare se păstrează un singur fragment de scrisoare, care este considerat a fi din perioada iconoclastă, întrucât se încheie cu o frază de apărare a cinstirii sfintelor icoane: *„Iată pentru ce cinstesc și preamăresc în chip deosebit trăsăturile sfintelor icoane, pentru că ele ne-au fost transmise de Sfinții Apostoli, că ele n-au fost oprite și că sunt chiar reprezentate în toate Bisericile noastre”* (*Epistola 360*, p. 618).

Apus l-a determinat să antreneze sprijinul Sf. Atanasie în încercarea de a stabili relații mai bune între Roma și Orient. El chiar a adresat o scrisoare Papei Damasus în care descria teribila condiție a Bisericilor de Răsărit și l-a rugat să le facă o vizită"[5].

Ca laitmotiv al acestei dorințe a fost vindecarea „crizei antiohiene"[6], datorată în mare măsură unei adevărate crize de autoritate prin care trecea ierarhia bisericească din vremea sa[7]. Din această cauză se exprimă așa de tranșant față de Chiriac din Tars: *„Acei care slujesc Domnului cu toată adevăritatea și sinceritatea să aibă drept singurul scop al străduinției lor, aducerea la unitate a Bisericilor care s-au dezbinat între ele în atâtea părți și în atâtea feluri"*; și asta pentru că *„nedreptatea s-a înmulțit pe urma «răcirii dragostei» (Matei 24,12)"*[8]. Iar preoților din Tars li se plângea: *„Vremurile de azi sunt foarte pornite spre surparea Bisericilor, lucru de care m-am convins de multă vreme. Lucrarea de zidire a Bisericii, o îndreptare a greșelilor, de ajutorare a celor năpăstuiți și de apărare a fraților cu credința sănătoasă – toate acestea au dispărut cu totul"*[9].

Din aceste câteva sublinieri cu ușurință ne putem da seama de importanța luptei marelui ierarh – necontenit apăsat de tristețile și încercările Bisericii, precum și de neputințele cauzate de bolile sale trupești – dar și de actualitatea acestei lupte pentru cei care doresc să aprofundeze temeiurile scripturistice, teologice și liturgice ale mărturisirii lui Hristos în zilele noastre. Dacă citești îndemnul Sfântului Vasile cel Mare – acela de a deveni un adevărat mărturisitor al lui Hristos: *„Poartă-te dar bărbătește, fii tare și silește-te mereu să nutrești și să dezvolți dragostea față de Dumnezeu, pentru ca și tu, la rândul tău, să fii cel căruia îi dă daruri din ce în ce mai bogate"*[10] – nu poți să nu

---

[5] *Ibidem*, p. 11.

[6] Scria în 377 Episcopului Epifanie: *„În ceea ce privește Biserica din Antiohia (mă gândesc la cea care a păstrat aceleași vederi cu ale noastre), de ne-ar hărăzi Dumnezeu bucuria s-o vedem odată unificată! Ea e deosebit de expusă intrigilor dușmanului, care vrea să se răzbune pe ea pentru motivul că aderenții ei aici au luat pentru prima dată numele de creștini (Fapte 11,26). În Antiohia erezia face dezbinare nu numai între creștini și arieni, ci chiar și între creștinii înșiși"* (*Epistola 258*, p. 528).

[7] În *Epistola 258*, Sfântul Vasile cel Mare declară cu amărăciune: *„Chiar și preafericitul papă Atanasie, atunci când a venit de la Alexandria, dorea fierbinte să păstreze contactul cu Meletie, dar – din pricina unor sfetnici răi – unirea dintre ei s-a amânat un timp, ceea ce ar fi fost bine să nu se fi întâmplat"* (p. 528).

[8] *Epistola 114*, p. 294.

[9] *Epistola 113*, p. 293.

[10] *Epistola 106*, p. 287.

simți nevoia de a deveni un adevărat slujitor și mărturisitor al lui Hristos într-o lume atât de debusolată spiritual, cum este cea din zilele noastre.

1. Sfântul Vasile preocupat de centralitatea lui Hristos, oglindită în scrierile părinților și în hotărârile sinoadelor

Pentru a antrena și pe alții în lupta pentru apărarea dreptei credințe – așa cum a fost ea formulată la Sinodul I ecumenic – Sfântul Vasile cel Mare a căutat să clarifice anumite influențe pe care *„rătăcirea elinească și necunoașterea iudaică"*[11] le răsfrângeau împotriva creștinismului. Pe de altă parte, el s-a străduit să și adâncească înțelesul vechilor scripturi iudaice: *„Nu se cuvine a sări pentru aceasta peste ceea ce am fost învățați cu frică dumnezeiască, ci a iubi să aducem doxologie pentru aceste nume care se găsesc în Scriptură. Căci, dacă cei de odinioară au tradus din graiul evreiesc în limba greacă n-au cutezat să tălmăcească unele nume, ci au transpus chiar cuvântul ebraic, precum Savaot, Adonai și Eloi și oricare asemenea, arătând nu numai asupra dumnezeiștilor nume evlavia aceasta, ci și asupra celorlalte multe, cât ni se cuvine nouă să avem frică în privința numelor Domnului? Chiar dacă s-ar fi bizuit vreodată pentru acelea să plăsmuiască de la sine unele dintre nume, de vreme ce n-au cutezat să tălmăcească pe vreunele, câtă șubrezenie nu ar aduce nepotrivirea celor însemnate în privința preciziei arătării?"*[12].

Marele părinte capadocian îi scria lui Libaniu: *„Cât despre mine, minunate prieten, să știi că petrec cu gândul mai mult la Moise, la Ilie și la alți asemenea bărbați fericiți"*[13]. Iar marele retor îi răspundea: „(Chiar) *de pe când erai tânăr, te cinsteam în chip deosebit, pentru că te vedeam luându-te la întrecere la cumpătare cu bătrânii (și aceasta chiar în orașul ispitelor, cel plin de plăceri), având deja un mare bagaj de cunoștințe*"[14]. În această privință, studiul și viața marelui ierarh, încă din amintitele tinerețe, îl arătau ca fiind înclinat spre a urma *„o cale cu mult mai bună"*, aceea de a *„ajunge mai curând prieten al lui Dumnezeu"*.

Sfântul Vasile cel Mare spunea că *„sunt pline Sfintele Scripturi de învățături"*[15], de aceea *„învățătura Scripturilor este folositoare totdeauna."*[16] Așa a ajuns la înțelegerea că Sfânta Scriptură oglindește *„planul iconomiei mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos"* și faptul că *„trecând prin toate treptele*

---

[11] Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, p. 109.

[12] *Ibidem*, p. 89.

[13] *Epistola 339*, p. 608.

[14] *Epistola 336*, pp. 604-605.

[15] *Epistola 291*, p. 574.

[16] *Epistola 269*, p. 555.

dragostei pe care o nutrea față de neamul omenesc, Domnul Iisus ne-a învrednicit până la urmă de însăși venirea Lui printre noi.

A venit în sprijinul creaturii, mai întâi prin patriarhi, a căror viață a fost dată ca pildă și regulă de urmat pentru cei ce voiau să păsească pe urmele sfinților și care, voind să ajungă la desăvârșire prin fapte bune, trebuiau să dovedească aceeași râvnă ca și aceia. Mai târziu le-a dat o lege drept ajutor, iar îngerii au primit porunca s-o aplice prin mâna lui Moise. Au venit apoi proorocii ca să vestească mântuirea ce urma să vină, apoi judecători, regi, drepți ca să săvârșească minuni sub forme ascunse.

În urma tuturor, în vremea de pe urmă, S-a arătat El Însuși în trup «născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea» (Galateni 4, 4-5)"; „dacă Mântuitorul n-ar fi omorât păcatul în trup, noi n-am fi fost înviați în Hristos, ci am fi rămas morți, în Adam; ceea ce căzuse n-ar fi fost reînnoit, ceea ce fusese zdrobit și doborât n-ar fi fost ridicat din nou..."[17].

Pe linia aprofundării acestor preocupări, Sfântul Vasile cel Mare subliniază **centralitatea lui Hristos,** oglindită în Sfânta Scriptură: *„Cel ce gândește că viața Tatălui este superioară celei a Fiului* – cum o făceau arienii – *dovedește că mincinoasă e Scriptura, care spune că veacurile prin El s-au făcut și care învață că «toate prin El s-au făcut» (Ioan 1,4); toate, adică cele înconjurătoare și veacurile."*[18] Dar și adevărul că *„ceea ce devenise străin de Dumnezeu prin înșelăciunea diavolului, n-ar fi fost din nou înrudit și înfiat de Dumnezeu."*[19] Astfel, ar fi fost negată revelația divină, care oglindește ceea ce numim **centralitatea lui Hristos,** redată în prologul Evangheliei Sfântului Ioan; or, aceasta ar însemna *„a sări"* unele dintre *„dumnezeiești cuvinte"*, iar pe altele *„a le interpola"*, așa cum a făcut-o *„necredinciosul de Marchion"*[20] – spune Sfântul Vasile cel Mare.

Pentru o mai precisă subliniere a acestei **centralități a lui Hristos,** Logosul divin – Creator și Mântuitor –, Sfântul Vasile cel Mare apelează la Sfinții Evangheliști: *„Ia aminte la dumnezeiești cuvinte cât de amănunțit și limpede dau mărturie de nașterea dinainte de veci a Fiului. Căci Matei s-a făcut tâlcuitor al nașterii după trup, după cum zice el: «Cartea nașterii lui Iisus Hristos, Fiul lui David» (Matei 1,1), iar Marcu i-a făcut începutul de la propovăduirea lui Ioan, zicând: «Începutul Evangheliei lui Iisus Hristos, după cum*

[17] *Epistola 261*, p. 538.
[18] Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, p. 95.
[19] *Epistola 261*, pp. 538-539.
[20] Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, p. 90.

e scris la Isaia proorocul: Glasul celui ce striga în pustie» (Marcu 1, 1-3); iar Luca și el a înaintat în teologie prin strămoșii trupești.

Era necesar ca Evanghelistul Ioan, care a ajuns să scrie desăvârșirea, ridicând mintea peste orice simțire și timp care e legat de acestea, dar mai degrabă înălțat fiind de puterea Duhului, a ajuns la Cel ce este dincolo de toate, numai el, și cel ce dă mărturie că, «deși au cunoscut pe Hristos după trup, dar acum nu-L mai cunoaștem» (II Corinteni, 5,16)"[21].

Marele capadocian nu ignora și nici nu putea să ignore pe *„verhovnicii apostolilor"*, motiv pentru care se va referi și la felul în care ei au prezentat **centralitatea lui Hristos** – Logosul divin întrupat. Iată ce spune, în acest sens, după ce amintise de proorocia lui Isaia: *„Căci am fost învățați adesea că Tatăl naște, dar n-am auzit până astăzi să fie Fiul odraslă. Căci zice: «Copil S-a născut nouă și Fiu S-a dat nouă; și se chemă numele Lui» nu odraslă, ci «Înger de mare sfat» (Isaia 9,5). Și dacă odrasla înseamnă ființă, n-am fi fost învățați alt nume de la Duhul decât cel ce urma să înființeze lămurit ființa Lui.*

Și iarăși Petru, care S-a învrednicit de fericirile (acelea) prin cunoașterea adevărului, n-a zis: «Tu ești Născut», ci «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei 16,16). Și Pavel, umplând scrierile sale cu numirile Fiului, nicăieri nu se arată că pomenește de termenul «odraslă», pe care-l răspândește acesta (Eunomie, n.n.) *cu multă încuviințare, ca și cum l-ar fi luat din dumnezeiasca învățătură"*[22].

De fapt, neîntrecutul învățător al Bisericii – aprofundând **centralitatea lui Hristos**, oglindită în Sfânta Scriptură – mergea pe linia Părinților Bisericii din secolele anterioare, subliniată de *„Sfântul Irineu prin ideea «recapitulării în Hristos», Ipolit (al Romei) prin «înalta iconomie dumnezeiască», Clement Alexandrinul prin ideea «coborârii în trup a Mântuitorului», Origen prin «funcțiunea revelatoarea a Cuvântului întrupat», dar mai ales Sf. Atanasie cel Mare prin doctrina despre întruparea Cuvântului"*[23].

Sfântul Părinte capadocian se simte dator a sublinia și a face înțeleasă această **centralitate a lui Hristos**, adică Întruparea Logosului Creator și Mântuitor al lumii, întrucât *„oamenii nu încetează nici azi să se certe când vine vorba de întruparea Mântuitorului. Unii declară că El a luat asupra-Și un trup, alții spun că venirea Lui a fost netrupească; unii afirmă că a avut un trup supus suferinței, alții că nu se preocupa decât în aparență de misiunea pe care trupul Său trebuia s-o ducă la îndeplinire, unii spun că a avut un trup*

---

[21] *Ibidem*, p. 98.

[22] *Ibidem*, p. 88.

[23] Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, Paris, 1973, pp. 140-154, apud Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*. Partea a III-a, p. 539, nota 3.

pământesc, alții un trup ceresc; unii că a existat din veșnicie, alții că abia prin Maria Și-a luat începutul"[24].

E limpede ca frământările produse de arieni, apolinariști și sabelieni l-au îndemnat pe marele ierarh capadocian să caute a aduce acestor frământări și dispute un răspuns, oglindit deopotrivă de Sfintele Scripturi și de hotărârile sinoadelor (mai ales de cele ce au fost hotărâte la primul Sinod ecumenic de la Niceea). *„Mereu am dorit să fiu un făcător de pace"*, scria în 377, călugărilor Paladios și Inochentios.[25] Cu toate acestea, sufletul său a fost permanent întristat pentru că – așa cum o declara Episcopului Epifanie – *„nimic nu-i mai rar decât o astfel de priveliște* (cum este cea a păcii, n.n.), *astăzi, când toți suntem priviți cu bănuială din toate părțile.*

Oamenii de azi nu mai au inimă, nicăieri nu auzi de compătimire, de lacrimi vărsate pentru vreun frate aflat în suferință. Nici prigoanele dezlănțuite împotriva celor ce luptă pentru adevăr, nici Bisericile nenumărate care o duc numai într-un geamăt, nici șirul lung de greutăți care ne înconjoară nu sunt în stare să ne miște și să provoace înțelegere pentru cei din jurul nostru. Ne revoltăm împotriva căderilor, mărim și mai mult rănile, facem și mai grele pătimirile provocate de eretici într-o vreme când noi, care lăsăm să se înțeleagă că avem în credință aceleași vederi, ne îndepărtăm unul de altul pentru cine știe ce fleacuri mărunte"[26].

Totuși, în ciuda dificultăților create de neînțelegerile datorate acestui fapt, care nu era altul decât tulburarea pricinuită Bisericii de erezii, Sfântul Vasile cel Mare nu va înceta să-i îndemne pe toți destinatarii scrisorilor sale, a apăra dreapta credință, așa cum o făcea față de călugării maltratați de arieni: *„Vă cerem să nu vă pierdeți curajul la vremuri de siluire, ci să vă reînnoiți în dragostea lui Dumnezeu și râvna noastră să crească cu fiecare zi, bineștiind că prin voi trebuie salvat restul credinței, pe care Domnul o va afla la venirea Sa pe pământ. Nu trebuie să vă tulburați dacă unii episcopi au fost alungați din Bisericile lor. Dacă s-au ivit și trădători printre clerici, nu trebuie să se clatine încrederea noastră în Dumnezeu. Nu numele sunt cele care ne mântuiesc pe noi, ci cugetele și adevărata noastră dragoste față de Creatorul nostru"*[27].

Într-un stil lapidar, marele părinte al Bisericii declara creștinilor din Evesa, în 377: *„Precum am primit de la Dumnezeu așa ne botezăm; ne botezăm cum credem, după cum credem așa ne închinăm Domnului, nici nu despărțim pe Duhul de Tatăl și de Fiul (...) Tot restul Bisericii, care – de la o margine*

---

[24] *Epistola 260*, pp. 536-537.
[25] *Epistola 259*, p. 529.
[26] *Epistola 258*, p. 527.
[27] *Epistola 257*, p. 256

până la cealaltă a lumii – a primit Evanghelia, e în această învățătură sănătoasă și nesmintită, pe care o apărăm."[28] Aceasta este *„comoara crezului apostolic"*[29], statornicită ca formulă de credință.

După aceste referiri, Sfântul Vasile cel Mare se pronunță fără echivoc: *„E lucru înfricoșat pentru noi să-L chemăm cu numele noastre pe Cel căruia I S-a dat nume mai presus de tot numele. «Fiul Meu ești Tu», zice: «Eu astăzi Te-am născut» (Psalm 2,7)... Cel ce are înaintea ochilor dreptarul lui Hristos, știind câtă primejdie este a scoate sau a adăuga ceva la cele predanisite de Duhul, să nu iubească a inova de la sine, ci să se reazime pe cele vestite înainte de sfinți".*

Toate scrierile sfinte, dar și mărturisirile de credință – după cum arată marele ierarh capadocian – oglindesc **centralitatea lui Hristos** – Logosul Creator și Mântuitor, pe care susținătorii ereziilor – în special arienii – Îl ignoră sau Îl răstălmăcesc, încălcând cele mai elementare reguli hermeneutice, fapt care îl face pe Sfântul Vasile cel Mare să adreseze cititorilor săi întrebarea: *„Așadar, ceea ce nici obiceiul de obște, nici obișnuința Scripturilor nu primește, acest lucru cutezând el* (Eunomie, n.n.) *să inventeze, cum nu este nebunia de pe urmă?"*[30].

În consecință concluzia pe care o prezintă Sfântul Vasile cel Mare este aceea că Sfânta Scriptură nu poate fi înțeleasă sau explicată fără Hristos, mai bine zis, fără aprofundarea existenței Sale din veșnicie ca Logos divin, dar și fără a mărturisi *„nașterea nepătimașă"* și deoființimea Fiului cu Tatăl, precum și mărimea firii Sale, toate adunate în *„puține cuvinte"* de Sfântul Ioan Evanghelistul, care – referindu-se *„la început prin adaosul «era»"* – a anticipat atacurile eretice și hulirile ce vor fi profesate de *„gurile celor ce hulesc că nu era și a tăiat de departe furișările unor astfel de sofisme."*[31]

Hristos – Fiul lui Dumnezeu întrupat – *„este numit și este Chip născut; este și strălucire a slavei lui Dumnezeu, nu ca posesie, nici ca îndeletnicire, ci este ființă vie și lucrătoare și este strălucire a slavei lui Dumnezeu. Pentru că arată întreg în Sine pe Tatăl, strălucind în toată slava Lui."* De aceea, *„dacă toate veacurile se înțeleg mai jos decât nașterea Unuia-Născut, fiind făpturi ale Aceluia, deșert e cel ce caută cele mai în vârstă decât ipostasul Fiului."*[32]

Aceasta este *„predania ținută în tot timpul de până acum de atâția sfinți"*, care este *„mai de preț decât înțelegerea eretică și rău credincioasă."*[33] Această

---

[28] *Epistola 251*, p. 521.

[29] *Epistola 242*, p. 502.

[30] Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, p. 89.

[31] *Ibidem*, p. 99.

[32] *Ibidem*, pp. 101-102.

[33] *Ibidem*, p. 38.

credință, ne mărturisește Sfântul Vasile cel Mare, a primit-o și păstrat-o de la răposata sa mamă și de la bunica sa Macrina: *„Această credință n-am modificat-o nici mai târziu, când m-am mai maturizat, ci doar am adâncit-o, dar tot pe linia pe care mi-au transmis-o părinții încă de la început"* – îi scria lui Eustațiu de Sebasta.[34]

Îngrijorarea Sfântului Vasile cel Mare a fost întotdeauna aceea ca poporul să nu cadă pradă uneltirilor eretice, prin care se urmărea *„răsturnarea credinței din pricina disprețului față de învățăturile evanghelice și din ura față de tradiția lăsată"*[35]; *„în realitate cel care afirmă că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt o singură ființă în mai multe persoane, dar care nu admite pentru cele trei persoane decât un singur ipostas, ce altceva face decât să nege existența din veci a Fiului cel Unul-Născut? El mai neagă totodată și venirea Lui ca Mântuitor între oameni; la fel și coborârea Lui la iad, precum și învierea și judecata pe care o va face la sfârșit."*[36]

Încredințând pe destinatarii scrisorilor sale, ca și pe credincioșii pe care-i păstorea, că adevărata credință este statornicită pe mărturiile Sfintelor Scripturi și pe hotărârile de la Niceea, Sfântul Vasile cel Mare mărturisea, într-o scrisoare din 377: *„Oricât de mici și de slabi am fi, iubiți frați, noi suntem mereu aceiași prin harul lui Dumnezeu, ca unii care nu ne-am schimbat deodată cu evenimentele de azi. N-avem o credința în Seleucia, alta în Constantinopol, alta în Zele, alta în Lampsac, alta la Roma"*[37]; pur și simplu, *„la Simbolul credinței de la Niceea noi n-avem voie nici să adăugam ceva, nici să prescurtăm, în afară de doxologia legată de Duhul Sfânt, pentru că despre Duhul Sfânt Părinții noștri n-au făcut mențiune decât în treacăt, întrucât problema în sine nu fusese adusă încă în discuție."*[38]

2. Centralitatea lui Hristos, subliniată în scrisorile Sfântului Vasile cel Mare

Negreșit că întreaga gândire teologică a Sfântului Vasile cel Mare, dar și preocuparea sa pastoral-misionară de a păstra și întări unitatea Bisericii lui Hristos nu numai în eparhia sa, ci în întreaga Biserică a Răsăritului, în deplină comuniune cu cea a Romei, fiind axată pe **centralitatea lui Hristos**, izvora și din aprofundările credinței ortodoxe, oglindite de vechile mărturisiri de credință. Dintre acestea cea mai importantă este – după cum am văzut –

---

[34] *Epistola 223*, p. 459.
[35] *Epistola 210*, p. 431.
[36] *Ibidem*, p. 431.
[37] *Epistola 251*, p. 520.
[38] *Epistola 258*, pp. 527-528.

Simbolul niceean, de care va aminti în câteva dintre scrisorile sale, dar și în anaforaua liturgică atribuită lui.

Iată ce scria unei diaconițe, în anul 372: *„Credeți în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt. Nu trădați această comoară! În Tatăl, Care e începutul a toate; în Fiul, Cel Unul-Născut, născut din Tatăl, Dumnezeu adevărat, desăvârșit din Cel desăvârșit; Icoana cea vie, care reflectă pe Tatăl întreg; în Duhul Sfânt, Care-Și are existența din Tatăl, fiind izvorul sfințeniei, Putere dătătoare de viață, Har care desăvârșește, prin care omul e înfiat și ceea ce era muritor devine nemuritor; unit cu Tatăl și cu Fiul în toate, în mărire și în veșnicie, în putere și în împărăție, în stăpânire și în dumnezeire, cum mărturisește și tradiția Sfântului Botez"*[39].

În tratatul ***Despre Botez***, Sfântul Vasile cel Mare arată că fiecare membru al Bisericii, care este Trupul lui Hristos – *„primind Botezul în numele Duhului Sfânt"* – suntem renăscuți duhovnicește *„în interiorul ființei noastre"*, datorită *„reînnoirii gândirii noastre"*; *„fiind edificați pe temelia Apostolilor și a profeților, devenim demni de a primi Botezul în numele Fiului Unul-Născut al lui Dumnezeu și putem fi admiși să primim marele dar despre care Apostolul ne-a transmis această învățătură (Galateni 3,27 și Coloseni 3,11)"*[40].

Aceste mărturisiri de credință care se practicau cu ocazia primirii Sfântului Botez – numite și baptismale – sunt mărturii ale primirii și trăirii „cuvintelor" Sfintei Scripturi, care ni s-au revelat *„datorită bunătății lui Dumnezeu"*; ele sunt *„cele ale Fiului Unul-Născut, cele ale Sfinților Evangheliști și cele ale profeților, ale Sfinților Apostoli"*[41]. Din această cauză, aceste mărturisiri de credință au o importanță definitorie pentru viața fiecărui creștin, dar și a Bisericii lui Hristos, ele fiind mărturii ale neîntreruptei păstrări a dreptei credințe.

Referirile la aceste mărturisiri – redate mai succint sau mai pe larg, însoțite fiind și de unele comentarii din Sfânta Scriptură – sunt foarte frecvente în scrisorile vasiliene. Ele sunt și o încredințare, pentru noi dar și pentru destinatarii scrisorilor sale că Sfântul Vasile cel Mare nu *„negustorește prin cuvinte, cum fac cei mai mulți"* adevărul de credință și că iubește *„curățenia învățăturii"*, precum și o dovadă a faptului că el din tinerețe a primit să viețuiască *„după poruncile Domnului"*[42].

Mai mult, aceste scrisori oglindesc acea exemplară conștiință de slujitor al Bisericii, de care a dat dovadă toată viața marele ierarh capadocian: *„Mișcat*

---

[39] *Epistola 105*, p. 286.

[40] Basile de Césarée, *Sur le Baptême*, introduction, traduction et annotation par Jeanne Ducatillion (în „Surces Chrétiennes", nr. 357), Les Editions du Cerf, Paris, 1989, p. 175.

[41] *Ibidem*, p. 191.

[42] *Epistola 103*, p. 284.

de cererile voastre și ale întregului popor, am primit să port grijă de Biserica voastră și am făgăduit înaintea lui Dumnezeu să nu trec cu vederea nimic din ceea ce stă în puterea mea să fac. De aceea, m-am silit – cum este scris – să port grijă de voi ca «de lumina ochilor» (Zaharia 2,12), căci atât de deosebită e dragostea care o port, încât ea nu m-a lăsat să-mi aduc aminte de nimic, nici de rude și nici măcar de legăturile obișnuite pe care le aveam cu acest om (este vorba de Episcopul Pimeniu, n.n.), *încă de când eram copil"*[43] – cum scria locuitorilor din Satala, capitala Armeniei Mici.

În scrisorile sale – așa cum singur mărturisea într-una din ele – a căutat să expună mărturisirea dreptei credințe, dar nu într-un mod tehnologic, ci într-o exprimare autentică teologică; părintele capadocian avea convingerea că *„expresia apostolică"* a credinței *„nu ne predă un mod al teologiei, ci arată rațiunile iconomiei: «Căci, zice, Domn și Hristos L-a făcut pe El Dumnezeu, pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit (Fapte 2, 36)."* Aici Sfântul Apostol Petru *„vorbește de cârmuirea și stăpânirea peste toate care I-au fost încredințate* (lui Hristos, n.n.) *de la Tatăl"* și nu relatează despre *„venirea Lui în ființă"*[44].

Toate tulburările în Biserică au fost aduse de Valentin, *„care – cu ajutorul câtorva expresii scoase din Apostol – a alcătuit"* niște *„scorniturі blestemate. El zicea că Mântuitorul nu S-a făcut rob El Însuși, ci S-a îmbrăcat doar «în chip de rob», după care a mai spus și că El S-a născut cu trup aparent, așa încât nu pe omul însuși l-a luat ca să se îmbrace în el"*.[45] Acestuia i s-au adăugat *„encratiții, sacaforii și apotactiții"*, care *„sunt supuși acelorași norme ca și novațienii"*.[46] Dintre aceștia, encratiții, *„pentru a face cu neputință primirea lor în Biserică, au încercat să prevină primirea prin introducerea unui botez de tip special, stricând astfel însăși tradiția proprie"*[47].

Nu putem să nu amintim – arată marele capadocian – și de catari care, *„fac și ei parte dintre cei dezbinați, dar cei din vechime, în frunte cu Ciprian* (al Cartaginei, † 258, n.n.) *și Firmilian al nostru* (episcop al Cezareei Capadociei în secolul al III-lea, n.n.) *au hotărât să-i pună pe toți în aceeași categorie – catari, encratiți – pentru că dezbinarea tuturor acestora s-a început printr-o schismă, iar cei care s-au despărțit de Biserică nu au mai avut harul Duhului Sfânt peste ei, pentru că prin întreruperea succesiunii (apostolice) a încetat continuitatea comuniunii"*[48].

---

[43] *Epistola 102*, p. 283.
[44] Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva Eunomie*, p. 84.
[45] *Epistola 261*, p. 539.
[46] *Epistola 199*, p. 408.
[47] *Epistola 188*, p. 377.
[48] *Ibidem*, p. 375.

Dar cea mai mare pagubă care a fost adusă unității depline a Bisericii se datorează lui Arie; el este *„urzitorul ereziei"*, care a fost apoi *„alimentată de nelegiuiții lui aderenți spre paguba Bisericii"*[49]. Această erezie, în vremea Sfântului Vasile cel Mare, nu amenința *„numai o singură Biserică; numărul celor lovite de această furtună nu se reduce doar la două sau trei, ci năpasta acestei rătăciri își întinde pustiirile sale de la granițele Iliriei și până la Tebaida Egiptului. Sămânța ei rea a fost aruncată mai întâi de Arie, cel de tristă amintire, iar pentru că a găsit mulți dintre noi care au cultivat cu râvnă această nelegiuire, erezia a prins rădăcini și dă acum roade distrugătoare"*[50] – se plângea marele părinte capadocian episcopilor din Italia și Galia.

Starea jalnică în care a ajuns Biserica, datorită ereziei ariene, a făcut ca *„și partea care se pare că a rămas sănătoasă să fie dezbinată în sânul ei"*; nenorocirile pe care le-a adus Bisericii această erezie pot fi asemănate cu urgia pustiitoare care *„a dat peste Ierusalim în momentul când era asediat de împăratul Vespasian"*[51]. Iată de ce – pentru ca Biserica să nu fie surpată și risipită – este nevoie urgentă *„să se stingă erezia cea rea și înșelătoare a rătăcirii lui Arie și să strălucească din nou credința cea dreaptă a Părinților care s-au adunat la Niceea, pentru ca felul de închinare adusă fericitei Treimi să se facă potrivit săvârșirii Botezului celui mântuitor"*[52].

Atunci când erezia lui Sabelie a reînviat, alăturându-se erorilor propovăduite de Apolinarie și de pnevmatomahi, situația Bisericii a devenit și mai critică, ajungându-se în acea grea situație că *„nu mai există o judecată dreaptă, fiecare umblă după poftele inimii, răutatea nu mai are măsură, poporul nu mai cunoaște lege, mai-marii Bisericii nu mai au curajul să vorbească"*; în această situație disperată cei ce iubesc Biserica lui Hristos nu pot să suporte a privi cum *„învățătura dreaptă e răstălmăcită, așezămintele Bisericii călcate în picioare"*, întrucât *„trufia oamenilor, care nu mai au frică de Dumnezeu, urcă în primele rânduri afișându-și întâietatea în chip simțit, cu prețul multor nelegiuiri, încât cel ce se defaimă mai tare e socotit cel mai vrednic de a ajunge păstor"*.

Iată de ce marele păstor nu se poate abține a exclama: *„Demnitatea preoțească a dispărut, lipsesc păstorii care să îndrume cu înțelepciune turma lui Hristos, în vreme ce vânătorii de măriri folosesc banii bolnavilor numai pentru interesul lor propriu și pentru cadouri. A slăbit asprimea canoanelor, în locul ei a crescut libertatea de a păcătui"*[53].

---

[49] *Epistola 125*, p. 306.
[50] *Epistola 92*, p. 267.
[51] *Epistola 92*, p. 268.
[52] *Epistola 91*, p. 265.
[53] *Epistola 92*, p. 267.

Această critică și nefericită stare de lucru a făcut ca atmosfera generală a vieții bisericești să fie una dezastruoasă; s-a ajuns aici – spunea Sfântul Vasile cel Mare, ca un bun cunoscător al vieții duhovnicești din vremea sa – pentru că nu s-a *„arătat o grijă sporită pentru unirea Bisericilor, cu toata silința și neîntârzierea"*. Pur și simplu s-a ignorat faptul că *„nici o piedică nu va mai sta în calea pieirii adevărului, după ce acesta va fi biruit de cei răi"*[54].

Conștient de această stare de lucruri, agravantă pe zi ce trece, în care se afla Biserica din vremea sa, Sfântul Vasile cel Mare încearcă să creeze acel front comun pentru apărarea adevărului de credință și – concomitent – a autenticului spirit evanghelic al vieții bisericești. Animat de această dorință, scria în 371 Sfântului Atanasie al Alexandriei, port-drapelul luptătorilor pentru apărarea Ortodoxiei: *„Nu cred că există cineva, pe care să-l doară atât de mult ca pe Cuviosia Ta situația plină de tulburări în care se află Biserica creștină, pentru că – făcând comparație între ceea ce a fost altădată și ceea ce este acum – singur Frăția Ta o poți aprecia cât e de profundă schimbarea care s-a produs, așa încât să poți trage concluzia că dacă lucrurile se vor înrăutăți și mai mult, atunci, în scurtă vreme, nimic nu va mai putea opri Biserica să se transforme în așezământ cu totul străin de chemarea ei"*.

„Ce-l face pe Sfântul Vasile cel Mare să vadă lucrurile atât de sinistru?" – ne-am putea întreba unii dintre noi, știind că Sfântul Părinte a fost un recunoscut pesimist în privința împroprierii celor duhovnicești de către contemporanii săi. O spune chiar el, sub formă interogativă, așa cum o face în scrisoarea trimisă marelui părinte bisericesc din Alexandria: *„Am stat adeseori și m-am gândit așa: Dacă mie mi se pare că treburile merg atât de mizerabil, oare ce fel de păreri își va fi făcut unul care cunoaște din propria experiență buna rânduiala de altădată și armonia dintre Biserici în privința problemelor de credință?"*[55].

De ce a ajuns Biserica din a doua jumătate a secolului al IV-lea în această situație? În primul rând, datorită unei cronice crize morale și spirituale, pe care au adus-o în viața ei luptele interne dintre ortodocși și arieni; la aceasta se adăugau frământările cauzate de creziile și schismele vremii, de suspiciunile și neîncrederea pe care o manifestau unii față de alții înșiși conducătorii comunităților locale.

Văzând această situație, Sfântul Vasile cel Mare considera că toți cei care iubesc Biserica lui Hristos trebuie să manifeste un adevărat curaj profetic în a îndrepta situația creștină. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare îl dă ca pildă de luptă pentru apărarea credinței pe Sfântul Ioan Botezătorul, care – *„pentru*

---

[54] *Epistola 65*, p. 233.

[55] *Epistola 66*, p. 235.

că nu a putut ocoli porunca dată de sus" – a *„trebuit, ca și altădată în pustie, să alerge să ocărască pe cel care calcă legea și, deși știa că va trebui să sufere, a ales mai curând pedeapsa capitală decât să nu vorbească cu toată îndrăzneala."* Cei care au fost mustrați de el – și în primul rând Irodiada – nu s-au sfiit chiar să-l omoare. Însă această atitudine răutăcioasă și criminală este dovedirea că Dumnezeu și nu proorocul a fost Cel care a mustrat pe cei care călcau legea pe care i-a dat-o lui Moise: *„Deși mort cum este, parcă tot mai vorbește încă; tot așa și azi strigă și vociferează un Ioan mai mare decât cel de altădată, în legătură cu Irodiada"*[56].

Însă toate acestea nu și-ar afla adevărata dezlegare dacă am ignora faptul că situația Bisericii nu se poate îndrepta de la sine; această îndreptare nu poate veni decât din mărturisirea și trăirea dreptei credințe, prin care ne împărtășim de adevărata pace, pe care ne-a lăsat-o – după Învierea Sa – Hristos Mântuitorul lumii. Așadar, singura rezolvare pe care Biserica o poate nădăjdui în situații asemănătoare nu este alta decât cea care vine din mărturisirea dumnezeirii lui Hristos – Fiul lui Dumnezeu întrupat. Adică, a **centralității lui Hristos** – Logosul Creator și Mântuitor, așa cum au statornicit Sfinții Părinți la Niceea: *„A nu urma pe Sfinții Părinți și a nu acorda graiului lor mai multă autoritate decât îți spune propria ta părere, e o atitudine vrednică de condamnat, întrucât e plină de înfumurare"*[57]. Numai ignorând dreapta credință s-a putut ajunge ca, *„încetul cu încetul"*, să-și facă nepăsarea *„drum în treburile Bisericii"* și viața bisericească să fie caracterizată de o *„mare zăpăceală"*, *„canoanele Părinților* – pur și simplu – să *fie trecute cu vederea, iar orice bună rânduială și disciplină să fie alungate din Biserici"*[58].

Numai datorită unor astfel de atitudini iresponsabile și neglijente s-a putut ajunge într-o asemenea stare deplorabilă pe care nu o putem trece cu vederea; efectiv, *„aproape întreg Orientul (și prin Orientul întreg înțelegem ținuturile din Egipt până în Iliric) e bântuit și zguduit"*; nu au fost distruse niște *„construcții pământești"*, ci au fost duse în robie Bisericile lui Hristos.[59] Perspectiva Bisericii se arată a fi destul de sumbră: *„Simt că vom avea să suferim încercări și mai grele pentru cuvântul adevărului"*; pur și simplu *„vom ajunge să fim alungați din Biserică și din patrie"* – scria Sfântul Grigorie de Nazianz, în 371[60]. Și care era cuvântul adevărului pentru Sfântul Vasile cel Mare? Cel pe care l-a aparat *„Hermoghen, care a transcris marele și inatacabilul*

---

[56] *Epistola 46*, p. 204.
[57] *Epistola 52*, p. 210.
[58] *Epistola 54*, p. 221.
[59] *Epistola 70*, p. 241.
[60] *Epistola 71*, p. 243.

Simbol al credinței, la acel mare sinod (din Niceea, n. n.)"[61], adică *„acea propovăduire bună Sfinților Părinți, care dărâmă erezia nelegiuită a lui Arie și care zidește Bisericile în învățătura cea sănătoasă, în care Fiul e mărturisit ca fiind de o ființă cu Tatăl, iar Duhul împreună mărit și închinat cu aceeași cinste!"*[62].

Cu convingerea că întreg cuvântul adevărului s-a stabilit la Niceea, Sfântul Vasile cel Mare îl îndemna pe Chiriac din Tars și credincioșii săi: *„Să priviți mărturisirea de credință stabilită de Părinții noștri întruniți la Niceea, să nu eliminați din ea nici un cuvânt și să știți că cei 318 Părinți, care s-au întâlnit acolo fără duh de ceartă, n-au vorbit fără lucrarea Duhului Sfânt. Să mai adăugați pe lângă această mărturisire de credință că nu trebuie să numim pe Duhul Sfânt creatură și nici să nu primim în comuniune pe cei care-L numesc așa"*[63].

Această mărturisire de credință Sfântul Vasile cel Mare o reda – cu mici comentarii – în **Epistola 125**: *„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut ca Unul-Născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Carele toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ. Care pentru noi și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri, S-a întrupat, S-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, S-a suit la ceruri și iarăși va să vie să judece vii și morții. Și întru Duhul Sfânt"*.

La care adaugă avertismentul: *„Iar pe cei ce zic: Era un timp când Fiul nu era și că înainte de a Se naște nu era și că din cele ce nu erau S-a făcut, sau care spun că e din altă ipostasă sau ființă, sau că Fiul lui Dumnezeu e schimbător, ori neschimbător, pe aceștia Biserica Catolică și Apostolică îi anatematizează"*[64].

Mărturisirea Simbolului de credință nu are drept scop acuzarea celor care *„s-au dezbinat trecând la erezie"*[65], ci refacerea unității bisericești. Iar peste toate acestea predomină conștientizarea tuturor creștinilor că, dacă Hristos nu este Logosul divin – prin Care toate s-au făcut – omenirea rămâne fără nădejde de mântuire. Astfel, afirmând **centralitatea lui Hristos**, Sfântul Vasile cel Mare spunea fără ocolișuri, ca un adevărat episcop al Bisericii, conștient de responsabilitatea pe care o are în fața lui Dumnezeu, că nu poate accepta o

---

[61] *Epistola 81*, p. 254.
[62] *Epistola 90*, p. 264.
[63] *Epistola 114*, p. 295.
[64] *Ibidem*, p. 305.
[65] *Epistola 131*, p. 316.

altă mărturisire de credință decât cea *„a Părinților întruniți la Niceea"*, față de oricare alta – *„care a mai fost alcătuită după aceea"* – trebuie să se arate o îndreptățită rezervă, întrucât Fiul nu *„e recunoscut de o ființă cu Tatăl și că fiind de aceeași natură cu Cel ce L-a născut: Lumină din Lumină, Dumnezeu din Dumnezeu, Binele din Bine și toate celelalte însușiri asemănătoare care au fost recunoscute de acești Sfinți Părinți și sunt mărturisite (și) de noi care vrem să păsim pe urmele lor"*[66].

A nu ține această mărturisire de credință statornicită la Niceea înseamnă a ne întoarce la iudaism, adică a accepta fără nici o logică a fi *„siliți să ne tăiem împrejur; să ținem și cinstirea sâmbetei și să ne ferim să mâncăm din cărnurile oprite de legea lui Moise"*[67], pentru că *„sabelienismul e un fel de iudaism care a început să se furișeze în învățătura evanghelică sub haina creștină."* Dar ereziile care au urmat sabelianismului au făcut să se *„spună lucruri și mai stranii decât cele ale nebunaticului Sabelios"*[68]; astfel, *„de o parte ne sfâșie aderenții lui Eunomios, de cealaltă se arată ucenicii lui Sabelios"*[69] – se plângea marele pastor capadocian fruntașilor orașului Neocezareea.

Din aceste rațiuni afirmarea **centralității lui Hristos** – așa cum este oglindită în mărturisirea de credință niceeană – ajută pe cei care țin dreapta credință, să denunțe pe cei care *„tăgăduiesc individualitatea specifică a Domnului Iisus Hristos Însuși"*[70].

S-a ajuns aici pentru că ereziile hristologice din vremea Sfântului Vasile cel Mare nu se rușinau *„a urma învățătura lui Sabelie, care nu caută să distingă în mod corect noțiunea de persoană de cea de ființă, ci susține că există una și aceeași persoană, care apare după necesitate, sub înfățișări diferite"*[71]. Trăsătura comună a ereziilor din vremea Sfântului Vasile cel Mare este gnosticismul, care nega dumnezeirea Mântuitorului. De aceea, Părintele Bisericii capadociene, pentru a sublinia **centralitatea lui Hristos** – adică faptul că Iisus este Logosul divin întrupat, Fiul din veșnicie al Tatălui ceresc – aduce mărturii în susținerea întrupării lui Hristos: *„Dar ce nevoie mai era de Sfânta Fecioară, dacă trupul purtător de Hristos n-ar fi trebuit să fi luat lutul lui Adam? Și cine ar fi atât de îndrăzneț, încât să reînnoiască acum, prin ajutorul unor termeni sofistici și desigur; cu mărturii scoase din Scriptură, învățătura lui Valentin, peste care liniștea s-a așezat demult?*

---

[66] *Epistola 159*, p. 346.
[67] *Epistola 160*, p. 349.
[68] *Epistola 210*, p. 431.
[69] *Ibidem*, p. 432.
[70] *Ibidem*, p. 434.
[71] *Epistola 236*, p. 492.

Căci această învățătură nelegiuită despre felul arătării Sale nu-i nouă: prima dată ea a luat naștere de la acel nebun Valentin, care – cu ajutorul câtorva expresii scoase din Apostol – a alcătuit pentru el niște scornituri blestemate. El zicea că Mântuitorul nu S-a făcut rob El Însuși, ci S-a îmbrăcat doar «în chip de rob» după care a mai și spus că El S-a născut cu trup aparent, așa încât nu pe omul însuși l-a luat ca să se îmbrace în el"[72].

Iar acestui curent gnostic i s-au alăturat arienii, care *„luptă împreună cu cei ce anatematizează formula niceeană și susțin cu tărie erezia pnevmatomahilor"*; lor li s-a adăugat și Apolinarie. *„Cele scrise de el în legătură cu învierea nu sunt constituite numai după metoda mitică* (sau păgânească, n. tr.), *ci îndeosebi după acea iudaicească, pentru că în ea se spune că ne vom întoarce iarăși la slujirea Legii și ne vom tăia iarăși împrejur și vom ține sâmbăta, ne vom îndepărta de anumite mâncăruri și vom aduce jertfe lui Dumnezeu și ne vom închina în templul din Ierusalim și, în general, din creștini ne vom face iarăși iudei"*[73].

Faptul că neagă întruparea Cuvântului – **centralitatea lui Hristos**, Logosul divin Creator și Mântuitor – *„în legătură cu întruparea Fiului, învățătura* lui (a lui Apolinarie, n.n.) *a provocat o tulburare atât de mare între frați, încât puțini din cei care le-au recunoscut mai țin vechea rânduială a credinței, pe când cei mai mulți, dându-și seama de inovații, au căzut în mania unor nesfârșite controverse și în interpretări exagerate și compromițătoare"*.

La rândul ei, *„învățătura lui Marcel*[74] *e un fel de anulare a întregii noastre nădejdi, pentru că nici pe Fiul nu-L primește ca având ipostas propriu, ci susține că El S-a arătat doar pentru scurt timp în lume, urmând să Se întoarcă din nou la Cel din Care a ieșit; și nici pe Mângâietorul nu-L primește ca existând în chip special. De aceea, nimeni n-ar greși proclamând această erezie* (ca fiind, n.n.) *cu totul străină de creștinism, numind-o un fel de iudaism stricat."*[75]

Odată cu deteriorarea adevărului de credință, neorânduiala a cuprins viața Bisericii, subliniind adevărul că de mărturisirea **centralității lui Hristos** ține păstrarea dreptei credințe iar de aceasta, unitatea și pacea Bisericii: *„Marea taină credinței nu-i un subiect de râs, când vezi episcopi plimbându-se pretutindeni fără popor și fără preoți, ducând peste tot un nume gâunos, care nu face nimic pentru Evanghelia mântuirii?*

---

[72] *Epistola 261*, p. 539.

[73] *Epistola 263*, p. 544.

[74] Care a îmbrățișat în cele din urmă sabelianismul, după ce a fost un fervent apărător al dogmelor niceene.

[75] *Epistola 263*, pp. 544-545.

Cuvântările lui Apolinarie despre Dumnezeu nu sunt oare pline de învățături nelegiuite din pricina vechii impietăți a nebunului Sabelios, pe care acesta l-a reînnoit prin tratate?...

Oare nu Apolinarie e cel care a răvășit cu totul învățătura despre întrupare? N-a trezit el în cei mai mulți îndoiala asupra misiunii răscumpărătoare a Domnului nostru în urma întrebărilor tulburi și întunecoase pe care le-a pus în legătură cu ideea despre întrupare?"[76] – scria Sfântul Vasile cel Mare episcopilor egipteni Evlogios, Alexandru și Adelfacration, care fuseseră surghiuniți de către arieni.

De fapt, prin alterarea dogmei creștine și propunerea de reîntoarcere la iudaism, gnoza promovată de ereziile hristologice își vădea originea iudeo-gnostică: Apolinarie, întorcându-se la trecut, *„făgăduiește recădirea templului iudaic, respectarea cultului mozaic, un simulacru de arhiereu ca în vechime, jertfe pentru păcate, după «Mielul lui Dumnezeu», «Care ridică păcatul lumii» (Ioan 1, 29); botezuri parțiale, după unicul Botez; cenușa de junincă pentru stropirea Bisericii, care – după credința în Hristos – n-are nici pată, nici zbârcitură și nici altceva de felul acesta; apoi, curățiri de lepră, după nepătimirea dobândită prin înviere; o ofrandă de gelozie acum când bărbații nu-și mai iau nici femei și femeile nu-și mai iau bărbați; pâini ale punerii înainte, după «Pâinea care s-a pogorât din cer»; candele aprinse, după Cel care e «Lumina cea adevărată»"*[77].

Numai privind astfel lucrurile înțelegem de ce, după ce a arătat că ereziile fac încă prezentă amenințarea iudeo-gnostică de odinioară, marele Părinte capadocian îndemna pe niște călugări – și prin ei pe cei din vremea sa – a-și aduce aminte *„de credința Părinților; și să nu vă lăsați zguduiți de cei care, în liniștea noastră, încearcă să vă ducă la rătăcire."*[78] Nu gnoza sau cunoașterea mântuie, ci acea cunoaștere care *„izvorăște din lucrări, iar din cunoaștere s-a născut închinarea"*, pentru că *„închinarea urmează credinței, iar credința se întărește prin putere."* Și *„noi cunoaștem pe Dumnezeu după puterea Lui, iar dacă credem în Cel pe Care-L cunoaștem, atunci și închinarea o aducem tot Celui în Care credem"*[79]; pe Dumnezeu L-am cunoscut prin Fiul Său Unul Născut și prin darul Duhului Său cel Sfânt.

Despre iconomia mântuirii – în care se oglindește **centralitatea lui Hristos** – va scrie celor care făceau parte din sfatul orașului Tiana – capitala provinciei Capadocia Secunda – în anul 372: *„Însăși iconomia mântuirii a luat-o*

[76] *Epistola 265*, p. 548.

[77] *Ibidem*, p. 549.

[78] *Epistola 295*, p. 580.

[79] *Epistola 228*, p. 475.

asupra Sa Domnul, ca să împace cu Sângele Crucii Sale, cele pământești și cele cerești (Coloseni 1, 30)"[80], așa cum este oglindită în credința pe care Biserica lui Hristos a primit-o de la Sfinții Părinții.

„Această credință pe care noi am primit-o și o ținem mai departe pentru că poartă în ea pecetea apostolică, apărându-o și pe ea ca pe celelalte învățături de credință stabilite canonicește în scrisoarea noastră sinodală"[81] – va arăta Sfântul Vasile în scrisoarea către episcopii din Italia și Galia.

Părintele și apărătorul Bisericii din Capadocia și din întregul Orient scria episcopilor apuseni despre rănile pe care schismele și ereziile – în mod deosebit cea ariană – le-au produs în Răsăritul creștin: *„Biserica stă să se scufunde ca o corabie izbită și dintr-o parte și dintr-alta de valurile potrivnice ale mării înfuriate."* În această atmosferă de zbucium și de lupte între diferitele grupări creștine, *„dogmele Sfinților Părinți sunt disprețuite, tradițiile apostolice nu mai sunt băgate în seamă; în locul lor stăruie acum în Biserici scorniturile noi, oamenii au devenit tehnicieni ai cuvântului omenesc; în loc să teologhisească despre Dumnezeu, înțelepciunea lumească a ajuns să conducă după ce a dat deoparte bunul nume al Crucii. Păstorii sunt surghiuniți, în locul lor sunt aduși lupi răpitori, care sfâșie turma lui Hristos; casele de rugăciuni sunt goale acum, în schimb pustiurile sunt pline de oameni care plâng. Bătrânii lăcrimează când compară vremurile de altădată cu cele de acum, tinerii sunt mai de plâns, căci nu-și dau seama ce au pierdut"*[82]; acest fapt face ca slăbirea credinței să aducă în viața oamenilor delăsări morale, anomii sociale și nedreptăți care afectează în primul rând pe cei mai nevinovați membrii ai comunităților – tinerii.

În spiritul acestei radiografii, care prezintă situația dezastruoasă din Biserica Răsăritului, Sfântul Vasile cel Mare propune unirea forțelor Bisericii ecumenice în curmarea ereziilor – *„cea rea și înșelătoare fiind cea a rătăcirii lui Arie"* – și în statornicirea mărturisirii credinței celei drepte *„a Părinților care s-au adunat la Niceea"* și, prin aceasta să fie restabilită închinarea *„adusă fericitei Treimi"*, închinare și mărturisire care să se *„facă potrivit săvârșirii Botezului celui mântuitor"*[83], cum își exprimă nădejdea față de episcopul Valerian al Iliriei.

Pe Sfântul Atanasie, Episcopul Alexandriei, Sfântul Vasile cel Mare îl consideră vrednic să poarte grijă *„și de toate celelalte Biserici, îndeosebi de cele pe care i le-a încredințat Bunul Dumnezeu"*, în timp ce *„majoritatea episcopilor*

---

[80] *Epistola 97*, p. 275.

[81] *Epistola 92*, p. 269.

[82] *Epistola 92*, pp. 203-204.

[83] *Epistola 91*, p. 265.

se mulțumesc să poarte de grijă doar de problemele lor" și ale Bisericilor pe care le conduc[84]. Din această convingere se simte obligat permanent să-l informeze că a scris episcopilor apuseni și Episcopului Romei chemându-i să susțină unitatea și ecumenicitatea adevăratei Biserici a lui Hristos din Palestina, Antiohia, Alexandria, Capadocia si Grecia: *„Am găsit de cuviință totodată, să înștiințăm și pe episcopul Romei, ca să acorde atenție cauzei noastre și să-și exprime și punctul său de vedere, trimițându-ne – în acest sens – și o delegație cu o hotărâre generală sinodală"*[85].

Referindu-se la rătăcirea sabeliană a lui Marcel de Ancira – care a fost la început un mare admirator al Sinodului nicecan – Sfântul Vasile își exprimă decepția că *„apusenii nu au exprimat încă nici o critică"*, deși le-a făcut cunoscute *„cărțile pe care le-a lăsat și din care se păstrează câteva și la noi"*[86].

Din aceste câteva sublinieri putem să înțelegem că Sfântul Vasile a avut o largă vedere ecumenică, având convingerea că **centralitatea lui Hristos,** exprimată în Sinodul nicecan, are darul de a ne face să înțelegem mult mai ușor adevărul că dreapta credință este moștenirea cea mai scumpă a Bisericii lui Hristos. Simbolul de credință de la Niceea este mărturia păstrării moștenirii *„acelorași Părinți, care au venit odinioară la Niceea"*; în el se oglindește *„marea învățătură a Crezului creștin"*.

Numai prin primirea Simbolului de credință nicecan toți cei care luptă pentru apărarea dreptei credințe pot dovedi și îndemna și pe alții să le urmeze pilda de a se vădi mărturisitorii neclintiți ai lui Hristos, dar și că aparțin Bisericii ecumenice: *„a nu urma pe Sfinții Părinți și a nu acorda graiului lor mai multă autoritate decât îți spune propria ta părere, e o atitudine vrednică de condamnat întrucât e plină de înfumurare"*[87].

Așadar, ecumenicitatea Bisericii – în viziunea părintelui capadocian – nu poate fi înțeleasă și apărată fără aprofundarea tainelor, *„pe care le istorisesc învățăturile apostolice, tâlcuirea poveștelor evanghelice, învățarea științei dumnezeiești"*, precum și fără *„întâlnirile cu frații duhovnicești"*, care *„aduc mare folos celor cu care se întâlnesc"*[88].

Concluzii

Din succinta prezentare a felului în care Sfântul Vasile cel Mare înțelegea și se străduia să aducă mărturii scripturistice și liturgice în concordanță

---

[84] *Epistola 69*, p. 239.
[85] *Ibidem*, p. 239.
[86] *Ibidem*, pp. 239-240.
[87] *Epistola 53*, p. 216.
[88] *Epistola 42*, p. 194.

cu hotărârile privitoare la credință ale Sinoadelor Bisericii și ale Părinților din vechime, în susținerea adevărului principal de credință, care străbate mărturisirea niceeană și care este **centralitatea lui Hristos**, ținând cont de contextul luptelor de apărare a dreptei credințe, putem spune că marile probleme cu care se confrunta Biserica în secolul marilor capadocieni – între care și gnosticismul, care a fost la originea multor erezii antice și moderne – în multe privințe se aseamănă cu acela din zilele noastre, când se constată o alterare a comportamentului creștin. După persecuția și strâmtorările comuniste – care se asemănă cu cele pricinuite de persecuțiile lui Iulian Apostatul și ale împăraților arieni, persecuții care au dus la „golirea" bisericilor – sublinierile marelui ierarh și dascăl al Bisericii sunt mai mult decât providențiale.

Totodată, gândirea marelui părinte bisericesc ne oferă un larg tablou al mijloacelor și metodelor pe care Biserica trebuie să le folosească în apărarea dreptei credințe și în promovarea unui autentic spirit de dialog și de întrajutorare creștină. Prin scrisorile sale, trimise Sfântului Atanasie cel Mare, episcopilor din Palestina, Capadocia, Armenia Mică și Grecia, adică din întregul Răsărit, dar și celor din Apusul creștin – în frunte cu Damasus episcopul Romei – Sfântul Vasile cel Mare ni se prezintă ca un mare apărător al unității de credință, al credinței ecumenice dar și al ecumenicității Bisericilor, pe care dialogul intercreștin și mișcarea ecumenică de astăzi nu le poate ignora.

Dacă luăm în considerarea și numai acest aspect, putem înțelege cu ușurință de ce prezența și contribuția Ortodoxiei nu pot lipsi străduaniilor ecumenice de astăzi, derapajele ecumenice de astăzi încredințându-ne și mai mult că Bisericile Ortodoxe aduc, în dialogul intercreștin, nu doar frumusețea și bogăția manifestărilor sacramentale, ci și fidelitatea interpretărilor scripturistice a tezaurului de credință autentică, axată pe adevărul **centralității lui Hristos** – Logosul divin întrupat.

Mai mult, Ortodoxia arată legătura dintre *lex orandi* și *lex credendi*. În acest sens, contribuția Sfântului Vasile cel Mare este pe deplin revelatoare întrucât, **centralitatea lui Hristos** este oglindită și în anaforaua sa liturgică, pe care în scrierile sale nu face decât să o completeze și explicitеze. De aceea, nu putem să nu subliniem faptul că această exprimare sacramentală a **centralității lui Hristos** în Liturghia euharistică a Bisericilor Ortodoxe este ceea ce determină ca dialogul ecumenic de astăzi să se îndrepte spre rădăcinile credinței adevărate, dovedind încă o dată realismul celor afirmate de Arhiepiscopul Cezareei Capadociei: *„Cât despre dogmele atinse în **Simbolul credinței** privitoare la întruparea Domnului, noi nici nu le-am pus în discuție și nici nu am argumentat acceptarea lor; pentru că depășesc puterea noastră de înțelegere, întrucât – după cum știm – în momentul în care ne atingem de simplitatea credinței atunci nu vom mai putea pune capăt discuțiilor; pentru că veșnic*

principiul contradicției ne va duce tot mai departe și vom tulbura continuu cugetele oamenilor de rând prin introducerea celor mai stranii idei"[89].

Și în trecut și astăzi, după cum putem constata, toată lucrarea Bisericii oglindește această **centralitate a lui Hristos**. Întreaga ei viața de rugăciune și slujire nu face decât să-L mărturisească pe Hristos – Fiul lui Dumnezeu întrupat, ca fiind *„Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat"*; *„cei care nu primesc câte se lucrează în Biserică de către aleșii lui Dumnezeu se împotrivesc poruncii lui Dumnezeu"* – atrăgea atenția marele ierarh și dascăl al Bisericii – dar și mărturisirii Fiului lui Dumnezeu, Care S-a întrupat *„pentru noi și pentru a noastră mântuire"*. De aceea, această mărturisire a adevărului de credință – după porunca lui Dumnezeu – nu trebuie făcută în *„cuvinte omenești, ci cu cuvintele Duhului"*, prin care nu *„căutăm noi să îmblânzim pe Dumnezeu"*[90], ci să ne agonisim mântuirea sufletelor noastre și moștenirea vieții celei veșnice. Și aceste sfinte cuvinte sunt cele ale rugăciunilor noastre, între care Liturghia euharistică reprezintă culmea privegherilor de noapte ale rugăciunilor și cântărilor în comun.

De fapt, oglindirea **centralității lui Hristos** în scrierile Sfântului Vasile cel Mare și în Sfânta Liturghie care îi este atribuită, ne încredințează că adevărurile revelate de Dumnezeu s-au transformat în rugăciune. Și după cum ne-a fost rugăciunea, așa ne-a fost și viața. Iar astăzi, pentru a reînnoi viața creștină și dialogul dintre cei care-L mărturisesc lumii pe Hristos, este nevoie de a redescoperi aceste rugăciuni adăpate din adevărurile dumnezeiești.

[89] *Epistola 258*, p. 528.
[90] *Epistola 207*, pp. 426-427.

Aspecte ale teologiei defensive, în opera Sfântului Vasile cel Mare

Pr. Lect. Dr. David PESTROIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"
Universitatea din București

Abstract

Although it was patristic illustrated by Saint's Basil the Great life and activity, that's rightfully known as "the golden age" of meditating and expressing the religious knowledge, it wasn't spared of intense fluster, which, practically, clarified the dogmatic truths. Maybe that, if there weren't the heresies and the heretics, whose works – paradoxically –, with small exceptions, can be known only through the quoting in the Fathers' dogmatic-apologetical treaties, we wouldn't have the possibility to define a coherent dogmatic system, which represents, synergic, the cooperation between human and divine factors, as it happened in every Ecumenical Synod. Even if he didn't take part in any of the Ecumenical Synods, his life was set to take place exactly between the first and the second of them, Saint Basil the Great influenced considerably, through his entire work, the Church's way on the path of religious truth.

This study brings to light the missiological aspects of Saint's Basil the Great teachings regarding the defending of religion. There are analyzed both the proselytist tactics of the contemporary heretics, brought together in his works, and the missionary solutions submitted by him to counterpoise it.

1. Introducere

Deși era patristică, ilustrată de viața și activitatea Sfântului Vasile cel Mare, este pe bună dreptate numită „epoca de aur" a cugetării și formulării învățăturii de credință, ea nu a fost scutită de intense frământări, care au decantat, practic, adevărurile doctrinare. Poate că, dacă n-ar fi existat ereziile și ereticii, ale căror opere – în mod paradoxal –, cu mici excepții, pot fi cunoscute doar din citările cuprinse în tratatele dogmatico-apologetice ale Părinților Bisericii, n-am avea astăzi posibilitatea de a defini un sistem dogmatic coerent, care să reprezinte, sinergic, conlucrarea factorului uman cu cel divin, așa cum s-a petrecut, de fiecare dată, în cadrul lucrărilor Sinoadelor ecumenice. Chiar dacă nu a participat la vreun Sinod ecumenic, Sfântul Vasile cel Mare a influențat în

mod considerabil, prin întreaga sa activitate, mersul Bisericii pe calea adevărului de credință. Întreaga sa operă a reprezentat, pentru creștinii acelor vremuri, un normativ. La Sinodul al doilea ecumenic, atât tratatul teologic *Despre Sfântul Duh,* cât și opera sa apologetică, *Împotriva lui Eunomie*, au reprezentat repere incontestabile ale fixării doctrinei ortodoxe, față de erezia pnevmatomahă; tot cu acest prilej au fost anihilate și ultimele reminiscențe ale ereziilor antitrinitare mai vechi, mai cu seamă ale arianismului. Lucrarea misionară a Sfântului Vasile, concretizată în îndrumarea pastorală a credincioșilor din eparhia sa, dar și în îndemnuri vii transmise multora dintre comunitățile creștine ale vremii sale, merită, de asemenea, a fi evidențiată.

Toată această activitate prodigioasă, pusă în slujba Bisericii, își revelează valoarea și astăzi, când suntem îndemnați să descoperim valențele ei pilduitoare. Propovăduirea Evangheliei în cuvânt și faptă, dar mai ales apărarea dreptei credințe de atacurile eterodoxe, sunt coordonate misiologice de bază ale teologiei vasiliene. Azi, când Bisericile creștine valorifică din plin rezultatele misionare ale „noii evanghelizări" a lumii îmbolnăvite de secularism, când comorile adevărurilor revelate trebuie apărate de „lupii cei răpitori" (Fapte 20, 29), despre care suntem avertizați că „nu vor cruța turma", din operele Sfântului Vasile cel Mare putem extrage adevărate paradigme ale misiunii.

Cadrul desfășurării activității pastoral-misionare a Sfântului Vasile cel Mare a fost unul neprielnic, datorită numeroaselor încercări și obstacole, cărora trebuia să le facă față: „Erezii, schisme și superstiții constituiau nuclee cu primejdioase tendințe centrifugale și antiortodoxe. Dar prin înțelepciunea, fermitatea și abilitatea sa, Sfântul Vasile izbuti să determine o mai strânsă unire și colaborare a cercurilor ortodoxe și să pună, astfel, Biserica, în condiția de a lupta mai cu succes împotriva uneltirilor forțelor adverse"[1]. Într-adevăr, Sfântul Vasile avea legături puternice cu toate centrele eparhiale unde persista dreapta învățătură, prin propovăduirea unor vrednici întâistătători. La rândul lor, aceștia aveau numai cuvinte de laudă la adresa sa. De pildă, Sfântul Atanasie cel Mare, auzind de anumite intrigi și calomnii, menite să-l discrediteze pe Sfântul Vasile, îi ia apărarea astfel: „Vasile este gloria Bisericii; el se luptă vitejește pentru adevăr și învață pe cei ce au nevoie de acesta. El nu trebuie combătut, ci mai degrabă trebuie să acceptăm buna lui intenție"[2].

---

[1] Pr. Prof. Dumitru Belu, *Activitatea omiletică a Sf. Vasile cel Mare*, în: *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, volum colectiv, EIBMBOR, București, 1980, p. 183.

[2] Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către Paladiu*, în Migne, *P. G.*, 26, 98.

2. Tacticile prozelitiste ale ereziarhilor vremii, demascate de Sf. Vasile

Pentru a obține rezultate misionare optime, Sfântul Vasile consideră necesară o cunoaștere cât mai exactă a situației religioase a epocii, contextualizată politic, economic și social. Pentru aceasta, îi sunt extrem de folositoare atât acumulările personale, efectuate în anii petrecuți la școlile din Constantinopol și Atena, dar și studiile autodidacte, mai ales în ceea ce privește cunoașterea amănunțită a Scripturii și a operelor Părinților Bisericii primare. La acestea, trebuie să adăugăm neapărat și vieţuirea sa conformă cu idealurile Evangheliei – mai ales în perioada petrecută la mânăstirea înființată în Pont, împreună cu prietenul său, Sfântul Grigorie de Nazianz – definind statura excepțională a personalității sale duhovnicești.

Atacurile ereticilor de nuanță ariană, spijiniți politic de însuși împăratul Valens, îl vor determina pe Sfântul Vasile să reacționeze ferm, demascând pericolul cu realism și curaj și avertizându-i pe membrii Bisericii că starea lucrurilor este dintre cele mai grave. Deși era conștient că Biserica este ocrotită de Cel care promisese că „nici porțile iadului nu o vor birui" (Matei 16, 18), Sfântul Vasile dramatizează, cu rol pedagogic, situația: „Biserica este dezmembrată..., naufragiul este iminent..."[3]. De altfel, viziunea Bisericii drept corabie a mântuirii răzbate adesea din paginile scrierilor vasiliene. În tratatul *Despre Sfântul Duh,* autorul imaginează lupta cu ereticii arieni și pnevmatomahi sub forma unui război naval: „Deci, cu ce vom asemui situația prezentă? Seamănă, într-adevăr, unui război naval, izbucnit între marinari războinici, din cauza unor vechi fricțiuni; imaginează-ți, deci, acest tablou: flota (părților beligerante) pornește din ambele părți la atac cu mult elan. Apropiindu-se corăbiile una de alta, mânia ajunge la culme și (bărbații) încep lupta. Presupune, dacă vrei, că în același timp corăbiile sunt zdruncinate de o furtună violentă și că o întunecime densă, provocată de nori, învăluie totul, încât să nu se mai poată face deosebire între prieteni și dușmani, iar semnele lor distinctive nu mai pot fi recunoscute din cauza confuziei (generale)"[4]. În acest tablou, Biserica-Una este privită ca ansamblul comunităților locale, „navele" care se luptă între ele. Multe dintre acestea eșuează: „Biserici întregi au pierit lovindu-se de momelile ereticilor ca de niște stânci și mulți au naufragiat de la credință, pentru că preluând frânele (Bisericii) n-au înțeles să urmeze pe Mântuitorul până la

[3] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 82*, în: *Scrieri,* partea a III-a, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole),* traducere, introducere, indici și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, colecția P.S.B., nr. 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 255.

[4] Idem, *Despre Sfântul Duh,* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 89.

patimă"[5]. Nu putem trece cu vederea capacitatea remarcabilă a Sfântului Vasile de a realiza un tablou fidel al situației extrem de grele din epoca sa, folosindu-se de figuri de stil generatoare ale unor imagini plastice cu rol mobilizator. Expresii precum: „furtună violentă", „întunecime densă", „nori", „stânci" denumesc feluritele ispite cu care diavolul acționează spre distrugerea Bisericilor locale. Descrierea stării conflictuale generează, totodată, efecte și în plan auditiv: „țipetele celor care se luptă între ei, împreună cu un vuiet nedeslușit, (provocat) de amestecul zgomotelor neîntrerupte, au umplut deja aproape toată Biserica, ducând la exagerări și la alterarea dreptei credințe"[6]. Toate aceste stări de lucruri îi produc Sfântului Vasile o mare tristețe: „Suferințele noastre sunt cunoscute chiar dacă nu le înfățișăm acum, pentru că de mult timp s-au făcut cunoscute în toată lumea. Dogmele Sfinților Părinți sunt disprețuite, tradițiile apostolice nu mai sunt băgate în seamă; în locul lor stăruie acum în Biserici scornituri noi, oamenii au devenit tehnicieni ai cuvântului omenesc; în loc să teologhisească despre Dumnezeu, înțelepciunea lumească a ajuns să conducă, după ce a dat deoparte bunul nume al Crucii"[7]. De aici deducem că una dintre tacticile de diseminare a ereziilor, investigată de Sfântul Vasile, este asocierea acestora la curentele filosofice ale timpului, promotoare ale unor interminabile contradicții terminologice.

De cele mai multe ori, promotorii gâlcevilor ecleziastice au căutat să suplinească lipsa unor argumente teologice solide pentru învățăturile lor, cu impunerea acestora prin forță. Bucurându-se de sprijinul autorităților (chiar a împăratului Valens însuși), ereticii au declanșat prigoane crâncene la adresa dreptcredincioșilor. Mulți dintre episcopi au fost surghiuniți pe nedrept: „Într-adevăr, un întuneric apăsător și sumbru s-a așternut peste Biserici, pentru că luminătorii lumii, pe care Dumnezeu i-a pus să lumineze sufletele oamenilor, au fost îndepărtați. Și pe când ne temem că totul va fi distrus, pofta de ceartă îi face (pe sectari) să nu perceapă acest pericol"[8]. Sfântul Vasile își îmbărbătează ucenicii să reziste în fața tuturor prigonirilor, având în vedere scopul desăvârșit al credinței: „Așadar, fraților, dacă încercarea e grea, să îndurăm suferințele, căci nimeni nu se încununează dacă n-a fost rănit în luptă și n-a fost acoperit de praf"[9]. Încununarea despre care vorbește aici Sfântul Vasile este moartea martirică, ea însăși prigonită și hulită de către potrivnici, al căror pericol constă tocmai în pretenția de a se revendica drept adevărații promotori ai Ortodoxiei:

[5] *Ibidem*, p. 90.

[6] *Ibidem*, p. 91.

[7] Idem, *Epistola 90*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 264.

[8] Idem, *Despre Sfântul Duh*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 90.

[9] Idem, *Epistola 240*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 498.

„S-a abătut peste noi o grea prigoană, iubiți frați, poate cea mai grea din câte au fost. Păstorii sunt persecutați pentru ca să se împrăștie turma. Lucrul cel mai dureros e că cei urmăriți acceptă mai curând martirajul, dar poporul nu cunoaște pe acești luptători ca pe niște mucenici, pentru că și cei ce-i persecută s-au ascuns sub numele de creștini"[10]. Însuși Sfântul Vasile este ținta unor persecuții umilitoare, de la care se salvează prin întreaga sa ortopraxie și, mai ales, prin rugăciune, bucurându-se de susținerea energică a comunității păstoriților săi: „Cei care se țin de nelegiuirile cele mai mari și care introduc în Biserici învățătura necreștinească a neasemănării au pornit război împotriva mea; (...) nu mă pot suferi, ci mă împroașcă cu toate înjurăturile posibile și nu se dau înapoi de la nici un plan rău, cu toate că, prin ajutorul Domnului, aceste planuri au început să se clatine"[11].

Lupta pentru putere, concretizată în privilegiile pământești conferite de rangurile ecleziastice, este o constantă a mentalității ereticilor. Sfântul Vasile realizează că nu este doar un țel personal al acestora, ci și un periculos prilej de proliferare a învățăturilor greșite, de pe poziții de forță. Neorânduiala din Biserica timpului său era cauzată de o perfidă pseudo-teologie, lipsită de asistența Duhului Sfânt, proporțional cu apetitul ei spre cele lumești: „Teolog este oricine vorbește despre Dumnezeu, chiar dacă are sufletul întinat de nenumărate păcate. De aceea, inovatorii au foarte mulți partizani. De aceea, (persoane) de sine hirotonite, urmărind prin orice mijloc (posturile mari), își împart conducerea Bisericilor, ignorând iconomia Duhului Sfînt. Și, pe când instituțiile evanghelice sunt în întregime răvășite, se observă o nedescrisă alergare după putere; fiecare dintre cei care vor să ajungă la cârmă își dă silința să iasă în evidență. Datorită acestei iubiri de stăpânire, o anarhie înfricoșătoare domnește și între popoare. Recomandările conducătorilor sunt cu totul nefolositoare și fără rezultat, pentru că fiecare socotește că nu mai este obligat să dea ascultare cuiva, că fiecare crede că este chemat să conducă pe alții"[12]. Analiza cauzelor favorizante proliferării ereziilor, în opinia Sfântului Vasile cel Mare, poziționează în fruntea factorilor de risc tocmai această goană după putere și slavă deșartă. Prof. Nicolae Chițescu, în studiul *Aspecte ecleziologice în opera Sfântului Vasile,* sesizează foarte bine acest lucru: „Sfântul Vasile face o analiză a ereziei și a schismei, pe temeiul unor texte biblice, pauline, mai ales. Ele sunt socotite lipsa de îngrijire a membrelor unele față de altele (1 Corinteni 12, 25) și adunarea cu ereticii (Tit 3, 10), prefăcătoria (II Corinteni 11, 13) și răstălmăcirea învățăturii adevărate (Fapte 22, 29-30), vorbiri deșarte și lumești, știință

[10] Idem, *Epistola 243,* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 503.

[11] Idem, *Epistola 212(către Hilarios),* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 437.

[12] Idem, *Despre Sfântul Duh,* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 91.

mincinoasă (I Timotei 6, 20) etc. Dar, după Sfântul Vasile, cauzele fărâmițării Bisericii sunt mai ales iubirea de putere și îngâmfarea pe care le stigmatizează mai ales la episcopi și întâistătători"[13].

Una dintre coordonatele esențiale ale teologiei vasiliene este puternica sa fundamentare biblică. Sfântul Vasile se dovedește un cunoscător neîntrecut al Scripturii, din care citează cu mare ușurință, realizând conexiuni uimitoare. În același timp, el se vădește a fi un critic neobosit al modului în care înțeleg ereticii să se raporteze la Scriptură: „Minuțiozitatea cu care acești oameni cercetează silabele și cuvintele nu este întâmplătoare, după cum s-ar putea crede, nici nu conduce la un rău neglijabil; ea ascunde un plan bine conturat și ascuns, (îndreptat) împotriva dreptei credințe"[14]. Pentru Sfântul Vasile, interpretarea Bibliei, atâta vreme cât se face sub călăuzirea Duhului Sfânt, este o acțiune facilă; ereticii sunt cei care, lipsiți de asistența harului, complică exegeza, generând confuzie și eroare: „Dar aceștia se înșală, interpretând greșit cuvintele inspirate ale profetului. Câte învățături rele și lipsite de dreapta credință nu s-au plăsmuit din răstălmăcirea acestor cuvinte scripturistice? Câți lupi cumpliți, care au sfâșiat turma lui Dumnezeu, n-au atacat sufletele, luând început de la aceste cuvinte ale Scripturii? Oare nu și marcioniții? Nu tot de aici și valentinienii? Nu și urâta erezie a maniheilor, pe care, dacă ai numi-o puroiul Bisericii, n-ai păcătui față de ceea ce i se cuvine. Pentru ce, omule, fugi departe de adevăr, născocindu-ți singur prilejuri de pierzanie ? Cuvintele Scripturii sunt simple și ușor de înțeles de toți"[15].

Viclenia ereticilor se vădește în caracterul lor duplicitar. Eunomie, de pildă, se folosește de statutul său minoritar, atât pentru a se victimiza, cât și pentru a trâmbița un mesaj pretins elitist. Sfântul Vasile îi demască aceste tactici. Bunăoară, față de asertiunea eunomiană: „să nu voiți a deosebi minciuna de adevăr prin mulțime, punând binele în legătură cu partea mai mare..."[16], Sfântul Vasile răspunde: „Nu ne vom rușina de mulțimea creștinilor care sunt acum și a celor câți au fost de când s-a propovăduit Evanghelia"[17]. Este o replică mai actuală ca oricând; și astăzi, Biserica Ortodoxă Română este atacată de grupări minoritare

---

[13] Prof. N. Chițescu, *Aspecte ecleziologice în opera Sfântului Vasile*, în: *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, p. 172.

[14] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 19.

[15] Idem, *Omilii la Hexaemeron. Omilia a doua*, în: *Scrieri*, partea I, *Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii și cuvântări*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, colecția P.S.B., nr. 12, EIBMBOR, București, 1986, pp. 88-89.

[16] Idem, *Împotriva lui Eunomie. Cuvântul întâi*, în: *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene*, traducere și note de Ieromonah Lavrentie Carp, Seria Credo, Editura Crigarux, Piatra Neamț, 2007, p. 38.

[17] *Ibidem*.

radicale, extrem de gălăgioase, care clamează drepturi în numele pretinsei libertăți de conștiință, atacând dreptul fundamental al majorității.

Același Eunomie afișează o pretinsă smerenie și preocupare față de viața veșnică, disprețuind suferințele din lumea aceasta: „socotind mai de cinste slobozenia față de cele viitoare decât harul și temeinicia de acum și judecând că e mai înfricoșată amenințarea hărăzită celor necredincioși decât orice rea pătimire pământească..."[18]. Sfântul Vasile avertizează că și acesta este tot un slogan, demascându-l pe „certărețul și înfumuratul (eretic)"[19] printr-o ironie caustică: „Nu fiți severi cu mine, bărbaților, care m-am suit tocmai la vârful cel mai de sus al virtuții și am trecut de cele pământești și mi-am mutat toată viața în cer. Aceasta este un nou fel de trufie... Cât exces de trufie înalță această zarvă de cuvinte!"[20].

Acolo unde a considerat necesar, Eunomie a renunțat la formularea detaliată a doctrinei, pretinzând o falsă revenire la viața Bisericii primare, care, în opinia sa, nu se circumscria unei dogmatizări complicate. Sfântul Vasile îl acuză, în acest caz, de necredință: „Iar de acum încolo să venim la înseși mustrările necredinței. (Eunomie) a explicat întâi că credința e alcătuită din cuvinte simple și imprecise, de care s-au folosit și unii din Părinți, nu întinzându-se la cercetări fundamentale, ci vorbind așa, simplu, între ei, întru curățiа inimii"[21]. O astfel de tactică prozelitistă abordează și astăzi unele dintre noile mișcări religioase, pretinzând că Bisericile Tradiționale au complicat, în teologiile lor scolastice, un mesaj primar extrem de simplu. Însă adevărul este cu totul altul: atât Eunomie în trecut, cât și grupările eretice de astăzi, elaborează o teologie proprie, deviată de la adevăr, însă nicidecum simplă, ci vădind o serioasă pregătire de specialitate.

Falsitatea discursurilor eretice și, mai cu seamă, disimularea lor în spatele dreptelor doctrine, reprezintă o piesă cu greutate în artileria metodelor prozelitiste demascate de Sfântul Vasile în operele sale. De cele mai multe ori, ereticii își ascund tezele în spatele unor reproduceri ale doctrinelor consacrate, pe care apoi le interpretează după cum vor. Eunomie, de pildă, afirma: „Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, din Care sunt toate; și într-Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul, Domnul nostru Iisus Hristos, prin Care sunt toate; și într-Unul Duhul Sfânt, Mângâietorul"[22]. La prima vedere,

---

[18] *Ibidem*, p. 39.

[19] Idem, *Despre Sfântul Duh*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 62.

[20] Idem, *Împotriva lui Eunomie. Cuvântul întâi*, în: *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene*, p. 39.

[21] *Ibidem*, p. 40.

[22] Idem, *Împotriva lui Eunomie. Cuvântul al doilea*, în: *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene*, p. 106.

am spune că doctrina sa este quasi-ortodoxă, însă nu este deloc așa. Sfântul Vasile deslușește diferența covârșitoare existentă între mărturisirea lui Eunomie și înțelegerea acestuia, arătând „viclesugul pe care l-a folosit despre numele Unuia-Născut, că a luat sensul lui în afara obiceiului oamenilor și a predaniei bine credincioase a Scripturilor..."[23]. El vorbea despre Fiul lui Dumnezeu ca fiind Unul-Născut, dar gândea această naștere ca o creație, în sensul arianismului subordinațianist.

O problemă deosebită îl preocupa pe Sfântul Vasile; în egală măsură, ea este încă actuală și astăzi. „Acești eretici ... s-au numit creștini ca și noi"[24] – constata el cu amărăciune. Și atunci, ca și astăzi, de altfel, diverse structuri paralele, eretice și schismatice, se ascund sub paravanul credinței celei adevărate, care le conferă legitimitate în fața celor mulți, incapabili de discernerea adevărului. Combinația dintre elementele de autenticitate doctrinară și falsele învățături reprezintă un melanj nociv, pe care Sfântul Vasile îl descrie folosind imagini plastice remarcabile: „După cum vinul se falsifică atunci când îl amesteci cu unul mai rău sau când îi adaugi apă și după cum aurul se falsifică atunci când îl amesteci cu argint și aramă, tot așa și adevărul este falsificat când cuvintele rele se întrețes cu sfintele cuvinte"[25]. Exemplul elocvent al mistificării, ascunsă într-o formă atractivă, este, în opinia Sfântului Vasile, opera lui Eunomie, care se prezintă, în mod cu totul înșelător, ca o *Apologie:* „Și de acum mă îndrept către mustrări, făcând începutul de la titlu. Prima viclenie a lui dintre toate se înțelege că este forma aceasta a cuvintelor, punându-și învățătura în chip de apologie ca să nu pară că face o înfățișare de dogme necredincioase, ci a ajuns la aceste cuvinte de nevoie... Iar, dacă făcea cuvintele în alcătuire de apologie, ar fi scăpat de bănuiala unei învățături noi și ar fi câștigat mai degrabă pe cei ce-l ascultă, de vreme ce toți oamenii cu bunăvoință s-au obișnuit să adauge ceva la cele micșorate"[26]. Prin acest mijloc abil de disimulare, Eunomie spera să câștige simpatia majorității creștinilor din vremea sa, foarte sensibli la orice atac la adresa dreptei-credințe. Este și tendința unor culte contemporane, care-și construiesc discursurile teologice prozelitiste pornind de la realități sociale, economice, politice etc., mizând pe stârnirea interesului semenilor lor.

---

[23] *Ibidem.*

[24] Idem, *Omilii și cuvântări. Omilia 24: Împotriva sabelienilor; a lui Arie și a anomeilor;* în: *Scrieri,* partea I, p. 589.

[25] Idem, *Omilii la Psalmi, Omilia I la Psalmul 14,* în: *Scrieri,* partea I, pp. 209-210.

[26] Idem, *Împotriva lui Eunomie. Cuvântul întâi,* în: *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene,* p. 35.

Nu putem încheia trecerea în revistă a arsenalului de tactici prozelitiste inventariate de Sfântul Vasile la ereticii vremii sale fără a arăta că și în confruntările propriu-zise au existat mijloace necinstite de convingere, cărora Sfântul a trebuit să le facă față. În primul rând, el sesiza faptul că, deși detractările vizau propria sa persoană, ținta în care se lovea era Biserica însăși: „Dar să nu uităm că noi suntem doar pretext pentru război și că ei țintesc mai sus. Împotriva noastră, chipurile, pregătesc mașinațiile și cursele și se îndeamnă reciproc să dea mînă de ajutor, pe măsura experienței și puterii pe care o are fiecare. În realitate, însă, credința este cea atacată, iar scopul comun al tuturor dușmanilor învățăturii celei sănătoase este de a clătina temelia dreptei credințe și de a distruge temelia ei și tradiția ei apostolică. De aceea, ca niște pretinși debitori recunoscători, invocă dovezile scoase din Scripturi și resping mărturia nescrisă a Părinților ca fără vreo valoare"[27]. La polul opus, când interesele o cer, aflierea față de un sistem eretic nu reprezintă o opțiune de credință a celui în cauză, ci un act de oportunism, vizând împlinirea unor interese de dominație pământească, străine complet duhului Evangheliei: „Pentru unii, chiar și apărarea Ortodoxiei e născocită ca armă de război reciprocă, căci sub masca luptei pentru Ortodoxie ei își ascund dușmăniile personale"[28].

3. Metode și mijloace de combatere a proliferării ereziilor

Teologia defensivă se folosește de o paletă foarte largă de resurse, în privința combaterii formelor alterate de credință, precum și a răspândirii acestora. Sfântul Vasile este un renumit apărător al Ortodoxiei în fața atacurilor ereticilor vremii sale; multe din metodele sale misionare rămân și astăzi extrem de actuale. Dintre acestea, reținem în primul rând grija sa față de o exegeză corectă, principială. Era, în mod evident, preocupat să răspundă controverselor generate de cei care interpretau Scriptura într-o manieră personală. Pentru aceasta, el reproduce toate versetele care stau la baza noilor interpretări, oferind explicații detaliate preopinenților, în vederea lămuririi contextualizate a sensurilor, în lumina Revelației. Bunăoară, în contextul dezbaterilor privitoare la învățăturile ariene, Sfântul Vasile se oprește asupra unor pasaje, precum: „Tatăl Meu este mai mare decât Mine" (Ioan 14,28); „Ceasul și ziua aceea nimeni nu le știe" (Matei 24,36); „Nici Fiul nu face ceva de la Sine" (Ioan 5,19); „Ca să Te cunoască pe Tine Singurul Dumnezeu adevărat" (Ioan 17,3); „Nu este al Meu a da, ci celor cărora li s-a gătit" (Matei 20,23); „Cine este Dumnezeu afară de Domnul? Și Cine este Dumnezeu afară de Dumnezeul nostru?"

[27] Idem, *Despre Sfântul Duh*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 40.

[28] Idem, *Epistola 92*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 267.

(Psalmul 17,32)[29]. La prima vedere, aceste texte ar susține arianismul; și astăzi, în mod similar, sunt folosite din plin, de către noi mișcări antitrinitare, cum este cea a Martorilor lui Iehova. Sfântul Vasile le explică, pe rând, cu meticulozitate, oferind drept suport alte versete lămuritoare, precum cel de la Ioan 10,30: „Eu și Tatăl una suntem" sau Ioan 1,1: „La început era Cuvântul...". Modul de abordare, în ceea ce privește erminia și exegeza, la Sfântul Vasile, nu suportă reproș; el reprezintă un model de urmat în misiologie, sub aspect defensiv, până în timpurile noastre. Deși există unele voci (singulare, ce-i drept) care se grăbesc să eticheteze această manieră de lucru drept „duel cu versete", așa cum ea a dat roade în perioada patristică de aur, trebuie să rodească și astăzi, cu condiția respectării unor principii de bază, corelând resursele teologiei misionare cu cele ale teologiei biblice.

Revenind la maniera specifică Sfântului Vasile de a interpreta fiecare simbol biblic, cu o pasiune dusă până la detaliu, trebuie să arătăm că abnegația sa de a apăra dumnezeirea lui Hristos îl călăuzește spre valorificarea unor teme lipsite de relevanță, la prima vedere. De pildă, leagănul Pruncului Hristos: „Nu cumva ereticul Îl va învinui și în legătură cu leagănul, prin care atunci când încă nu se slujea de puterea minții era hrănit de Cuvântul și-L va osândi oare din cauza sărăciei pentru că Fiul teslarului n-a avut nici măcar bucuria să aibă un pat? Acesta-i motivul că Fiul e mai mic decât Tatăl! El a murit pentru tine ca să te mântuiască din pierzania morții și să te facă să ai parte de o viață cerească. Aceasta-i ca și cum ai învinui pe un doctor pentru că se apleacă spre suferințele bolnavilor, luând parte la mirosul greu al bolii, spre a vindeca pe cei încercați de suferințe"[30]. Cu adevărat remarcabil, acest pasaj ilustrează deplin personalitatea teologică de excepție a Sfântului Vasile: pornind de la un obiect insignifiant – leagănul – el țese o retorică în cascadă, cuprinde într-o definiție succintă întreaga soteriologie și încheie cu o comparație de mare efect, bazându-se pe o temă clasică (Doctorul Hristos), adaptată magistral situației date. În întreaga sa operă, Sfântul Vasile nu face decât să valorifice textele sacre, prin noi și bogate sensuri, nemodificând prin nimic fondul Revelației. „Înțelegerea duhovnicească a Scripturii, printr-o nesfârșită sporire în cuprindere a sensurilor ei, – arată Pr. Prof. Ilie Moldovan – nu este totuna cu o îmbunătățire sau o maturizare a Revelației însăși. Ceea ce Biserica a socotit ca adevăr nu suportă nici revizuire și nici îmbunătățire"[31].

---

[29] Idem, *Împotriva lui Eunomie. Cuvântul al cincilea,* în: *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene,* pp. 156-167.

[30] Idem, *Epistola 8,* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 136.

[31] Pr. Ilie Moldovan, *Sensul duhovnicesc al înțelegerii Sfintei Scripturi*, în: *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani*, ediție îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, col. Studia Basiliana 2, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 294.

Principala calitate cerută misionarului creștin este credința de nezdruncinat în adevărurile propovăduite. Ea îl susține atât în eforturile de evanghelizare, dar este și scut de apărare în fața detractorilor. O frază memorabilă demonstrează forța credinței, definitorie pentru întreaga teologie vasiliană: „Cu toate că ereticii O rup, Treimea nu Se rupe, ci este Ceea ce este, deși altora nu pare"[32]. În puține cuvinte, se creează aici o adevărată teologie a credinței: cel care crede, știe cu certitudine că propovăduiește adevărul, fără șovăială, oricât ar fi de puternice părerile contrare.

Pentru un ortodox, cheia înțelegerii adevărurilor existențiale este apofatismul. Exagerarea cunoașterii raționale conduce la un blocaj progresiv, în necredință: „Căci cercetezi ca să afli nu credință, ci necredință. Aceasta este adevărat, după cum s-a scris: «În sufletul care meșteșugește rele nu va intra înțelepciunea» (Înț. Sol. 1,4)"[33]. Depășirea barierelor tainei conduce, în mod paradoxal, nu la gnoză, ci la necunoaștere, neînțelepciune și, în final, la erezie și schismă: „(Unii întâistătători, având pretenția de a fi instruiți), își însușesc cu atâta contradicție poruncile Domnului nostru Iisus Hristos și sfâșie fără milă Biserica lui Dumnezeu și turbură fără cruțare turma Lui..."[34] – arată Sfântul Vasile cel Mare.

Solidaritatea ortodoxă reprezintă o altă mare dimensiune a misionarismului defensiv vasilian. Legăturile puternice menținute cu ceilalți ierarhi ortodocși, cu autorități centrale și locale, dar și cu credincioșii obișnuiți – fiii săi duhovnicești, au făcut ca Sfântul Vasile să ajungă o autoritate incontestabilă în materie de credință și slujire practică a vremii sale. „Ca episcop, – arată pr. Dumitru Fecioru – Sfântul Vasile a luptat cu fapta, cu cuvântul și cu scrisul; prin tratate teologice și prin scrisori adresate atât episcopilor răsăriteni cât și celor apuseni pentru curmarea schismelor și ereziilor vremii sale, vizitând pe unii, altora trimițându-le soli, pe alții chemându-i la el, îndemnând, mustrând, rugând, amenințând, ocărând, luptându-se pentru popoare, orașe sau chiar persoane izolate, născocind diferite căi spre mântuire"[35].

În *Epistolele* sale, Sfântul Vasile ni se descoperă ca un luptător plin de abnegație pentru apărarea Ortodoxiei. Nimic nu-l putea opri, nici măcar boala, care-i chinuia trupul: „întrucât am un trup măcinat de o boală cronică, – zice

---

[32] Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie. Cuvântul al cincilea,* în: *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene,* p. 200.

[33] *Ibidem,* p. 194.

[34] Idem, *Asceticele. Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu,* în: *Scrieri,* partea a II-a, *Asceticele,* traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, colecția P.S.B., nr. 18, EIBMBOR, București, 1989, p. 75.

[35] Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, *Studiu introductiv,* la: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri,* partea I, p. 20.

Sfântul – încât nu pot nici măcar să mă ridic din pat, și întrucât mulți sunt puși să ne pândească și, asemenea unor lupi răpitori, pândesc momentul când vor putea să sfâșie turma lui Hristos, vin să vă vizitez prin această scrisoare"[36]. *Epistolele* sunt, așadar, prilejuri de întâlnire, pentru îmbărbătare sau mustrare, după caz. Totodată, sunt mijloace de propagare a învățăturii celei drepte: „Ți-am trimis lucrarea scrisă de mine contra lui Eunomiu. Ai putea-o socoti drept încercare copilărească, ori ceva mai serios decât așa, – te las să judeci singur. Căci dacă în ce te privește tu n-ai nevoie să mai fii îndoctrinat, sper cel puțin să-ți folosească drept armă potrivită împotriva certăreților pe care-i vei întâlni"[37]. Sofistul Leonțiu nu este, în acest caz, un simplu destinatar, ci un partener de dialog, de la care Sfântul Vasile speră să primească aprecieri critice, sub formă de *feed back*.

Cultivarea unei relații de filiație duhovnicească față de Părinții cu autoritate ai Bisericii din vremea sa este o altă trăsătură definitorie a personalității misionare a Sfântului Vasile cel Mare. Iată, de pildă, ce-i scrie Sfântului Atanasie cel Mare: „cu toții avem credința că numai Preasfinția Ta ne mai poate mântui de furtuna care s-a abătut asupra noastră, atât prin puterea rugăciunilor Tale, cât și prin îndrumările și ajutorul de a ieși din răul în care ne zbatem"[38]. Era, deja, renumită prestația Sfântului Atanasie la Sinodul I ecumenic, dar și forța sa de luptător hotărât contra arianismului; de aceea, Sfântul Vasile vedea în el o adevărată pavăză a Ortodoxiei.

De primirea unor îndemnuri misionare din partea Sfântului Vasile se bucură și prietenul său de-o viață, Sf. Grigorie de Nazianz: „Deocamdată îți pun la inimă, așa cum te-am mai rugat și altădată: să te dedici cu totul apărării adevărului creștin și, cu avântul pe care Dumnezeu ți l-a sădit în cuget, să ajuți la consolidarea poziției corecte a învățăturii..."[39]. Va fi păstrat poate, Sfântul Grigorie, acest sfat, în sufletul său, ca pe un testament de mare preț, întrucât își va dovedi cu prisosință zelul misionar în cadrul lucrărilor Sinodului al II-lea ecumenic, dar și în întreaga sa operă.

Sfântul Vasile era conștient de importanța alegerii și hirotoniei unor păstori vrednici, întărind rândurile apărătorilor credinței. În contextul în care și ereticii își hirotoneau diverși ucenici, era necesară consolidarea credincioșilor, dar și intransigența tratamentului față de cei căzuți: „Nu trebuie să fie tolerați cei care propovăduiesc altă învățătură, chiar dacă au fost formați către eroare

---

[36] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 139 (către locuitorii din Alexandria)*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 326.

[37] Idem, *Epistola 20 (către sofistul Leonțiu)*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 153.

[38] Idem, *Epistola 80 (către Atanasie, episcopul Alexandriei)*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 253.

[39] Idem, *Epistola 7 (către Grigorie de Nazianz)*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 130.

și blamare de cei nestatornici"[40]. Sfântului Amfilohie, cu prilejul hirotoniei întru episcop, i se trasează sarcini misionare precise, în stilul vasilian inconfundabil, din care nu lipsește motivul Corabiei – Biserică: „Lucrează, așadar, bărbătește și fii tare, mergi în fruntea poporului care a fost încredințat dreptei Tale! Și, ca un cârmaci înțelept, pune stăpânire prin hotărârile pe care le iei peste orice furtună adusă de vânturile ereziei, păzindu-ți corabia de primejdia scufundării în valurile sărate și amare ale învățăturii celei rătăcite, așteptând cu răbdare pacea pe care o va face Domnul"[41].

Grija pastoral-misionară a Sfântului Vasile are în obiectiv întreaga Biserică, în constituția ei universală. El își îndreaptă atenția față de episcopii din îndepărtata Europă Occidentală, cărora le semnalează pericolul ereziilor, chemându-i la solidaritate pentru combaterea acestora: „Într-adevăr, pecinginea ereziei se întinde tot mai departe și ne temem că, după ce va înghiți Bisericile noastre, va trece și în partea sănătoasă a diocezelor Voastre"[42].

În analizele sale, Sfântul Vasile ia în obiectiv personalitatea multora dintre episcopii din vremea sa, analizându-le faptele prin prisma poziționării lor în favoarea Ortodoxiei sau a sistemelor ideologice eretice. Aceasta nu este, propriu-zis, o judecare a lor, ci îndeplinirea unei datorii misionare: Sfântul Vasile arată în ce măsură acești episcopi mai pot fi modele de urmat pentru păstoriții lor. De pildă, episcopul Musonios de Neocezareea este un exemplu pozitiv, fiind numit „dușman al inovațiilor"[43], în timp ce Dionisie al Alexandriei este criticat pentru oscilațiile sale în materie de credință: „Pe Dionisie l-aș compara cu un grădinar care vrea să îndrepte un pom tânăr crescut strâmb și pe care-l răsucește în mod silit în partea opusă, dar răsucindu-l prea tare, pomul se îndepărtează de creșterea lui firească și crește în sens contrar. Cam așa ceva cred că s-a întâmplat și cu acest om: în lupta sa necruțătoare, pe care a dus-o împotriva libianului Sabeliu, Dionisie s-a dus fără voie în răul opus, tocmai din dorul exagerat de a-l cinsti mai mult"[44]. Cum vedem și cu alte prilejuri, comparațiile dau o notă originală descrierii: opinia formată este clară, avertismentul își atinge scopul, iar discursul rămâne în nota de echilibru perfect, rezistând tentației vulgarului.

Una dintre cele mai mari provocări misionare la care a trebuit să răspundă Sfântul Vasile cel Mare a fost confruntarea cu autoritățile de stat, care făceau,

---

[40] Idem, *Regulile morale, Regula 39,* în: *Scrieri*, partea a II-a, p. 135.

[41] Idem, *Epistola 161 (către Amfilohiu, cu ocazia hirotoniei întru episcop),* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 352.

[42] Idem, *Epistola 243 (către episcopii din Italia și Galia),* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 504.

[43] Idem, *Epistola 28,* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 166.

[44] Idem, *Epistola 9 (către Maxim filosoful),* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 142.

în mare parte, jocul ereticilor vremii. Părintele profesor Dumitru Fecioru consemnează: „În afară de luptele duse cu schismaticii și cu ereticii, cu dușmanii și invidioșii, Sfântul Vasile a fost silit să lupte – și cu ajutorul lui Dumnezeu să biruie – chiar cu împăratul Valens și cu înalții lui demnitari"[45]. Aceștia căutau să impună arianismul tuturor Bisericilor locale, declanșând o campanie agresivă împotriva celor ce li se împotriveau. În fața amenințărilor proferate de prefectul Modest, aflat în slujba lui Valens, Sfântul Vasile dă un răspuns memorabil, cunoscut din necrologul rostit la moartea sa de Sfântul Grigorie Teologul: „Apoi, la ce chinuri pot fi supus eu, care aproape că nu am trup, afară de cazul când te gândești să mă dobori dintr-o singură lovitură. Atâta îți stă în putere. Cât despre moarte, ea este pentru mine o binefacere, că m-ar duce mai curând la Dumnezeu, prin Care trăiesc și Căruia Îi slujesc, pentru că sunt aproape mort, și de Care doresc mult să mă apropii... Dar atunci când este atacat sau defăimat Dumnezeu, atunci disprețuim totul, nu ne gândim decât la jignirea adusă Lui și chiar focul, chiar sabia, chiar fiarele sălbatice și chiar unghiile de fier, cu care ni se sfâșie trupul, mai degrabă ne fac plăcere decât să ne îngrozească"[46]. O astfel de mărturisire curajoasă a adevărului, în fața puternicilor veacului, sfidând moartea și chinurile, a avut efectul scontat: Sfântul Vasile a fost lăsat în pace, iar Valens, în periplul său, a ocolit Cezareea.

Însă ar fi injust să punem succesul misionar defensiv al Sfântului Vasile doar pe elocința discursului său. Cercetătorii au arătat că, împreună cu prietenul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, el a reușit o impresionantă mobilizare a credincioșilor[47], fapt care a cântărit mult în ochii potrivnicilor, care n-au riscat o acțiune în forță, temându-se de o posibilă revoltă. De altfel, grija Sfântului față de oamenii obișnuiți este cunoscută nu numai din instituția *Vasiliadei,* ci și din îndrumările permanente, transmise în scris sau prin viu grai. De pildă, creștinilor din Neocezareea, le trimite o epistolă de îmbărbătare, după moartea vrednicului episcop Musonios, în care le reamintește pildele date de acesta, pentru a-i ține uniți întru dreapta credință: „...(el) nu înceta să vă facă atenți: «păziți-vă de câini! Păziți-vă de lucrătorii cei răi, căci sunt mulți câini». Și ce zic câini? mai mult decât atât, sunt «lupi răpitori», care-și ascund vicleșia sub blană de oaie, sfâșiind turma lui Hristos de pretutindeni. Să ne ferim, dar, de ei, punându-ne sub paza unui păstor treaz! E de datoria voastră să vă căutați acum un păstor bun, ferindu-vă inimile curate de orice ceartă și de orice pizmă"[48].

---

[45] Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 21.

[46] Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea care arată motivele care l-au îndemnat să fuga de preoție și Elogiul Sfântului Vasile,* traducere de Pr. Prof. Nicolae Donos, Atelierele Zanet Corlățeanu, Huși, 1931, pp. 165-169

[47] A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, *op. cit.*, p. 18.

[48] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 28,* în: *Scrieri*, partea a III-a, pp. 167-168.

Îi îndeamnă, așadar, la rugăciune, pentru ca Duhul Sfânt să-i asiste la alegerea unui urmaș vrednic. Dar îi și avertizează asupra pericolelor care îi pândesc din partea ereticilor: „De aceștia este nevoie ca și voi să vă feriți, pentru că sunt străini față de credința evanghelică și apostolică și de dragoste"[49].

Întreaga operă a Sfântului Vasile cel Mare este o pledoarie pentru unitatea credinței. Aceasta demonstrează, încă o dată, viziunea profund ortodoxă și, implicit, ecumenică, a marelui capadocian. Orice proliferare a unui concept eretic este criticată și din perspectiva distrugerii acestei note ecleziologice fundamentale: unitatea. „Cei care pândeau altădată Biserica metropolei noastre și voiau s-o umple de neghinele eretice – întreabă Sfântul Vasile – nu voiau ei oare să prindă acum un prilej de a smulge prin învățăturile lor tulburătoare credința care fusese semănată cu multă oboseală în sufletele oamenilor și să destrame unitatea acestei Biserici?"[50] Dezbinarea datorată ereticilor este o stare de maximă gravitate, care pune în primejdie însăși ființa Bisericii: „Pentru aceasta se fac dezbinări, pentru că unii se despart de alții într-un chip sau în altul. Este o însușire proprie a iudeilor de a face dezbinări; dar Biserica lui Dumnezeu, care a primit cămașa cea fără cusătură, cămașa țesută dintru început, păstrată nesfâșiată de ostași, care a îmbrăcat pe Hristos; Biserica lui Dumnezeu să nu sfâșie cămașa!"[51]

Răspunderea păstrării unității ecleziale cade, în mod obligatoriu, asupra episcopului, care trebuie, pe de o parte, să-și păstorească el însuși credincioșii în duhul păstrării adevărului Evangheliei, iar pe de altă parte, să anihileze orice tentativă de proliferare a învățăturilor alterate, surse de cresuri și dezbinări. Din păcate, mulți ierarhi ajunseseră, în vremea aceea, la o înțelegere greșită a rostului și rolului puterii episcopale: „fiecare, îndepărtându-se de învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, vrea să impună unele gânduri și hotărâri proprii prin autoritate oficială și mai degrabă să conducă împotrivindu-se Domnului, decât să se conducă de Domnul. Așadar, după ce am luat în considerare aceasta și m-am turburat de excesiva lipsă de pioșenie, cercetând mai mult, m-am convins, deopotrivă, și din cele ce se întâmplă în viață, că motivul amintit mai înainte este adevărat, întrucât am văzut, pe de o parte, că toată buna ordine și armonie se păstrează în lume atâta timp cât toți se supun unui conducător, iar pe de altă parte, că orice neînțelegere și împărțire, chiar și poliarhia, provin din anarhie. Căci eu am cunoscut cândva un roi de albine conducându-se după legea naturii milităreste și supunându-se cu înțelepciune reginei proprii"[52]. Iarăși, o comparație din natură, extrem de sugestivă!

---

[49] Idem, *Asceticele, Cuvânt despre credință*, în: *Scrieri*, partea a II-a, p. 94.

[50] Idem, *Epistola 47*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 211.

[51] Idem, *Omilii și cuvântări. Omilia 23: La Sf. Mc. Mamant*, în: *Scrieri*, partea I, p. 587.

[52] Idem, *Asceticele. Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu*, în: *Scrieri*, partea a II-a, p. 75.

Din scrierile Sfântului Vasile, reiese în mod limpede dorința sa ca Biserica să fie unită, stăvilind eresurile și afirmând cu tărie „un Domn, o credință, un Botez" (Efeseni 4,5). „Într-adevăr, – zice el – ce-ar fi mai plăcut decât să vezi uniți, în același trup al lui Hristos, oamenii pe care-i despart atât de mari distanțe geografice, care, însă, colaborează între ei în înțelegere prin lucrarea dragostei?"[53] Prin rugăciune, invocă ajutorul lui Dumnezeu pentru a restabili pacea și unitatea, în comunitățile în care diavolul a semănat neghinele dezbinării. O astfel de Biserică este cea din Antiohia: „În ceea ce privește Biserica din Antiohia (mă gândesc la cea care a păstrat aceleași vederi cu ale noastre), de ne-ar hărăzi Dumnezeu bucuria s-o vedem odată unificată! Ea e deosebit de expusă intrigilor dușmanului, care vrea să se răzbune pe ea pentru motivul că aderenții ei aici au luat pentru prima dată numele de creștini"[54].

Multe dintre contestările ecumenismului contemporan pornesc de la o greșită aplicare, decontextualizată, a interdicției canonice a rugăciunii împreună cu ereticii. Evident, o astfel de restricție a vizat dintotdeauna acele elemente de abatere de la adevăr, și nu afirmațiile doctrinare valabile, care pot și trebuie să fie mărturisite în actele de cult. Din păcate, mulți dintre ortodocșii anti-ecumenici de astăzi sunt manipulați de concepții total străine Părinților Bisericii. Sfântul Vasile nu numai că nu interzice rugăciunea cu cei dezbinați, ci chiar o recomandă, ca o posibilă metodă de împăcare: „Psalmul leagă prietenii, unește pe cei de departe, împacă pe cei învrăjbiți. Cine se mai poate socoti vrăjmaș cu cel cu care a înălțat același glas spre Dumnezeu? Cântatul psalmilor aduce, deci, cel mai mare bun: dragostea"[55]. Interacțiunea cu ereticii și păgânii nu numai că nu este oprită, ci chiar încurajată, pe temeiul Evangheliei, care se cere a fi mărturisită. Într-una din *Regulile monahale mici,* la întrebarea: „Dacă cineva s-ar întâlni undeva, din întâmplare, cu eretici sau păgîni, se îngăduie să mănânce împreună cu ei sau să se întrebe de sănătate?", Sfântul Vasile răspunde: „Obiceiul îndeobște de a se saluta, Domnul nu l-a oprit în niciun chip, pentru că a spus: «Dacă urați sănătate numai prietenilor voștri, ce mare lucru faceți? Au nu și păgânii fac așa?»"[56]. În privința șederii la masă, însă, el recomandă circumspecția, bazată pe o sănătoasă prudență.

Descoperim, așadar, o nouă latură a personalității complexe a Sfântului Vasile cel Mare: statura sa ecumenică. Pr. prof. dr. Ioan G. Coman mărturisea, în acest sens, că „eforturile sale ecumenice au ramas ca un memento venerabil în toate Bisericile creștine, care (...) prin Consiliul Ecumenic al Bisericilor,

---

[53] Idem, *Epistola 70,* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 241.

[54] Idem, *Epistola 258 (către episcopul Epifanie),* în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 528.

[55] Idem, *Omilii la Psalmi. Omilie la Psalmul 1,* în: *Scrieri,* partea I, p. 184.

[56] Idem, *Regulile mici, Întrebarea 124,* în: *Scrieri*, partea a II-a, p. 370.

studiază spiritul ecumenic vasilian într-o subcomisie patristică, înființată în 1963"[57].

Cheia de boltă a întregii teologii defensive vasiliene este cultivarea unei vieți creștine armonioase, protejată de harul Duhului Sfânt, urmărind creșterea cea duhovnicească. Pacea sufletească, echilibrul interior sunt cele mai de preț însușiri ale misionarului, care elimină, prin discernământ, orice piedică a răului: „Caută, dar, pacea, care e dezlegarea de turburările din această lume! Dobândește o minte liniștită, o stare sufletească neînvăluratã și neturburată, care să nu fie clătinată nici de patimi, nici de dogmele cele mincinoase, care «prin cuvinte ademenitoare» (Coloseni 2,4) te atrag să le dai crezare!"[58]. Chiar dacă încercările sunt mari, trebuie în permanență conștientizată efemeritatea lor: „Aceia, într-adevăr, ca niște cucute, niște măselarițe, ori ca alte buruieni otrăvitoare, după ce au înflorit, în scurtă vreme, se vor veșteji"[59]. Echilibrul presupune liniște interioară și chiar tăcere, în spiritul apofatic al Ortodoxiei: „Îmi amintesc apoi și acel cuvânt profetic : «Cel înțelept va tăcea în acel timp, pentru că timpul este rău» (Amos 5,13)[60]. Sfântul Vasile însuși a dezvoltat aceste calități, în relațiile cu preopinenții săi, cu cele mai bune rezultate, în plan misionar: „Pe mulți adversari i-a biruit prin mintea și virtutea lui și i-a tratat nu cu severitate, aroganță sau slăbiciune, ci cu blândețe și fermitate, făcându-și-i prieteni"[61] – arată Pr. Prof. Ioan G. Coman. Iar deasupra tuturor formelor de analiză și acțiune misionară, Sfântul Vasile așază rugăciunea, conștient că numai puterea lui Dumnezeu se poate interpune cu succes atacurilor prozelitismului eretic: „Pârjolul ereziei, care a pustiit cea mai mare parte a Răsăritului, a început să se facă simțit și în ținuturile apropiate de noi, mistuind totul în calea sa și amenințând acum să aprindă și Bisericile din Capadocia, pe care le-a emoționat până la lacrimi fumul ținuturilor învecinate. Acum flăcările stau gata să se întindă și la noi. O, de le-ar întoarce Dumnezeu cu suflarea gurii Sale și de-ar stinge flacăra acestui pârjol rău!"[62].

4. Concluzii

Așa cum am văzut, contextul istoric al desfășurării misiunii defensive a Sfântului Vasile cel Mare era extrem de nefavorabil. Potrivit specialiștilor,

---

[57] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Personalitatea Sfântului Vasile cel Mare (profil istoric și spiritual)*, în: *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, p. 35.

[58] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi, Omilie la Psalmul 36*, în: *Scrieri*, partea I, p. 276.

[59] Idem, *Epistola 17 (către Origen retorul)*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 150.

[60] Idem, *Despre Sfântul Duh*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 91.

[61] Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 29.

[62] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 222*, în: *Scrieri*, partea a III-a, p. 455.

„Sfântul Vasile era stânca ce se împotrivea vânturilor crezici, în timpul acestei furtuni. În fața dezlănțuirii lui Valens, episcopul Cezareei și-a asumat rolul pe care-l avusese Sfântul Atanasie cel Mare în timpul persecuției lui Constanțiu. În Răsărit, provincia Capadocia, cu centrul la Cezareea, a rămas ca o oază de Ortodoxie într-un deșert al arianismului"[63]. Astfel, întreaga viață și activitate a marelui capadocian se prezintă ca normative pentru teologia defensivă, fapt demonstrat cu prisosință în mai multe rânduri, în istorie. Pe pământ românesc, „opera vasiliană a îndeplinit un rol deosebit de însemnat în lucrarea de slujire a clericilor noștri, pentru apărarea adevărurilor Ortodoxiei, pentru păstrarea unității de credință, mai ales în timpurile vitrege, în momentele de criză și grele încercări – de exemplu, când se exercitau necontenite presiuni pentru uniație în Transilvania"[64]. Și astăzi, când Ortodoxia românească se confruntă cu numeroase atacuri, scrierile Sfântului Vasile oferă soluții misionare extrem de actuale. Fie că este vorba de provocările postmodernității – secularism, nihilism, ateism, fie de confruntarea cu noile curente și mișcări religioase cu un prozelitism agresiv, Sfântul Vasile vine în sprijinul misionarilor de astăzi ai Bisericii, cu exemplul viu al pilduitoarei sale vieți și inegalabilei sale opere.

7. Bibliografie

1. *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa,* volum colectiv, EIBMBOR, București, 1980;
2. *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani*, ediție îngrijită de Emilian Popescu și Ad. Marinescu, col. Studia Basiliana 2, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009;
3. *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Bisericească, București-Cernica, 2-3 oct. 2008, culese și publicate de Emilian Popescu și Mihai Ovidiu Cățoi, col. Studia Basiliana 3, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009;
4. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea I, *Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii și cuvântări*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, colecția P.S.B., nr. 17, EIBMBOR, București, 1986;
5. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a II-a, *Asceticele*, traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, colecția P.S.B., nr. 18, EIBMBOR, 1989;

---

[63] Gabriel Roman, *Aspecte religioase și politice în Imperiul roman de răsărit, în vremea Sfântului Vasile cel Mare, în: Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani, actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Bisericească*, București-Cernica, 2-3 oct. 2008, culese și publicate de Emilian Popescu și Mihai Ovidiu Cățoi, col. Studia Basiliana 3, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 211.

[64] IPS Nestor Vornicescu, *Opere ale Sf. Vasile cel Mare în literatura bisericească*, în: *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* col. Studia Basiliana 2, p. 207.

6. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a III-a, *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole),* traducere, introducere, indici și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, colecția P.S.B., nr. 12, EIBMBOR, 1988;
7. Sfântul Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie. Expunere a credinței niceene,* traducere și note de Ieromonah Lavrentie Carp, Seria Credo, Editura Crigarux, Piatra Neamț, 2007;
8. Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile,* traducere de Pr. Prof. Nicolae Donos, Atelierele Zanet Corlățeanu, Huși, 1931.

Person, *Prosopon*, and *Hypostasis* in Gregory of Nyssa

Lucian TURCESCU*

The concept of person is central to a wide variety of contemporary issues, ranging from reproductive rights to the death penalty and euthanasia. We may think that the concept of person is a modern development. In fact, however, this idea does not originate with our discovery of human rights, consciousness, and individuality, but with the fourth-century attempt to defend the divinity of the Son and the Holy Spirit, and to uphold the biblical and traditional faith that the one God should be worshiped as Father, Son, and Holy Spirit. In doing so, fourth-century Eastern and Western church fathers had to clarify such key terms as substance (οὐσία, *substantia*) and person (πρόσωπον, ὑπόστασις, *persona*). Gregory of Nyssa developed a very sophisticated concept of the person in the context of his attempts to clarify the paradox of the Trinity – a single God comprising three distinct persons. Gregory understood a person as characterized by uniqueness, relationality, and freedom. He reasoned that the three persons of the Trinity have distinctive properties that make them individuals, that is, capable of being enumerated and circumscribed. But this idea of individuation, inherited from the neo-Platonists, falls short of expressing a clear notion of personal uniqueness. By itself it would suggest that a person is merely a collection of properties. Gregory's great contribution was to perceive the importance of relationality to personhood. The three divine persons know and love each other, are in communion with each other, and freely act together in their common will. This understanding adds up to a concept of personal uniqueness much like our modern one.

Several studies have demonstrated that for various reasons the ancient Greek philosophers did not identify, nor were they interested to elaborate on, the human individual (Rist, Armstrong, Kahn). For the Platonist, the ideal was to lose himself completely in the universal mind; to remain individual meant to be imperfect. According to Aristotle, the individual could not be

* Dr. Lucian Turcescu, Graduate Program Director Theological Studies, Concordia University Montreal, QC H3G 1M8, Canada.

defined (*Metaph.* 1036a5-6) and philosophy should be concerned with the individual only inasmuch as he is a member of a class. Although Plotinus came closest to recognizing a distinctive human individuality, he actually did not achieve this. Another step forward was made by Plotinus' best known disciple, Porphyry, who gave a definition of an individual a' a unique collection of properties (*Isag.* 7, 20-26).

The concept of persons emerging from Gregory's writings is complex, but it can perhaps be summarized as follows. First, to refer to a person in general, Gregory uses Greek terms such as ὑπόστασις, πρόσωπον (mainly person), περιγραφούσα (or περιγραφή, circumscription), μερικὴ οὐσία (partial substance), ἰδικὴ οὐσια (particular substance), and even ἄτομον (indivisible or individual). Unlike his brother Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa and their friend Gregory of Nazianzus did not have the same reservations when using ὑπόστασις and πρόσωπον interchangeably to refer to a person (Turcescu, „*Prosopon*"). Ὑπόστασις is „the concept which, by means of the specific notes which it indicates, restricts and circumscribes in a particular thing what is common and uncircumscribed" (*Petr.* 3:10-12). Thus a ὑπόστασις is distinguished from the common nature an individual has in common with other individuals.

Second, to distinguish a person from the nature that person has in common with other persons, Gregory uses the analogy of the individual and the species (*Eun.* I, 186; III, 10, 50, *Graec.* 23, 4-8): a person has the same relation to the nature as the individual has to the species it belongs to. This betrays an influence coming from Aristotle (*Cat.* 2a11-18, *Metaph.* 1038b10-12), the Stoics (e.g., SIMPLICIUS, *On Aristotle's On Soul* 217, 36), or perhaps Porphyry (TURCESCU, *Gregory of Nyssa*, pp. 255-38, STEAD, pp. 159, 182). In addition, to distinguish between nature and persons, Gregory uses the explanation that, unlike nature, persons are enumerable entities, that is, persons can be counted while nature cannot be counted. If we are to use Gregory's rather material example, unlike gold which cannot be counted, golden coins can be counted and enumerated (*Abl.* 40, 24 ff; 53, 7-54). The concept of individuals admits of a separation due to the particularizing properties observed in each. When individuals are taken together, we can count them.

Third, having distinguished between persons and their common nature (or substance), Gregory tackles the issue of personal identity and uniqueness. To do this, he adapts for Christian usage the Platonic view of an individual as a unique collection of properties (ἀθροισμα). This view is suggested by Plato (*Theaetetus* 157b-c) and Plotinus (*Enn.* VI.3.8.20; VI.3.10.16), but elaborated by Porphyry who describes Socrates as a unique collection of properties: „Socrates, this white, and this approaching son of Sophroniscus, if Socrates

be his only son, are called individual. Such things are called individuals because each thing is composed of a collection of properties which can never be the same for another; for the properties of Socrates could not be the same for any other particular man" (*Isag.* 7, 20-26). The Cappadocian fathers seem to be familiar with this definition of an individual, since in Basil of Caesarea's *Adversus Eunomium* 2,4 and Gregory of Nyssa's *Petr.* 2 we see the example of Socrates being replaced with that of Apostles Peter or Paul who are described as unique collections of properties. Very much in line with the text from Porphyry, the apostle Peter as a unique person is described as the son of Jonah, born in Bethsaida and the brother of Andrew. When applied to the divine persons, this definition allows us to describe each divine person as a unique collection of the following characteristics: the Father proceeds from no other cause, i.e., he is ungenerated, and is generator; the Son is generated from the Father as the Only-begotten, and through himself and with himself makes known the Holy Spirit who proceeds from the Father; moreover, all things (including the Holy Spirit) come into existence from the Father through the Son; the Holy Spirit in turn has his being from the Father, and is known after the Son and with the Son. To express the particularizing notes of each divine person, Gregory also speaks of relations of origin or causal relations: the Father is the cause, the Son is from the cause or directly from the first, and the Spirit is from the cause (i.e. from the Father) through that which is directly from the first (i.e. through the Son). These causal relations are briefly expressed by the now classical formula (which Gregory does use) according to which the Father is ungenerated, the Son generated (or Only-begotten), and the Spirit proceeds forth from the Father.

Under the influence of Aristotle's category of relation (*Cat.* 7b15, *Metaph* 5.15 πρός τι), Gregory, like his Christian predecessors from Origen (*Princ.* I.2; Widdicombe) onward, paid a great deal of attention to the relations between the persons, especially in the context of discussions of the divine persons. He emphasized that the term „father" indicates the relation to a „son" because the two terms are correlatives implying one another. Other examples Gregory uses to denote relations between persons are: physician-patient, master-slave, emperor-subject. At the same time, Gregory added that „father" is the name of a person, not just a correlative term indicating a relation to another. In the case of divine persons, the Spirit is also a correlative term of both the Father and the Son, although the Spirit's correlativity to the other two persons is not as obvious as that between the Father and the Son. That the Spirit proceeds from the Father through the Son expresses the relationality among the three.

Yet, relations in Gregory's theology are more than simple ontological causality. They are manifested in the communion between the persons. Communion (κοινωνία) is the solution Gregory proposes to the question, „What causes the Father, Son and Holy Spirit to be persons and not mere collections of properties?" „Regarding attributes denoted by the terms infinite, incomprehensible, uncreated, uncircumscribed by space, and all others of the same order, there is no variation in the life-giving nature – I speak of the Father, the Son and the Holy Spirit – but a certain continuous and uninterrupted communion (κοινωνία) is observed in them (*Petr.* 4:45-50). Relationality as communion means that the Son, „who *is* in the bosom of the Father" (Jn 1:18), is from all eternity to be contemplated in the Father. The Son being contemplated in the bosom of the Father means that he is contemplated as „power and wisdom of God" (1 Cor. 1:24), „truth, light, and sanctification" (1 Cor. 1:30), „peace" (Eph 2:14), „life" and the like. As for the Spirit, Gregory refers to him in biblical terms as good and holy, princely, principal, quickening, governing and sanctifying of all creation (*RefEun.* 11). This allows him to present the Spirit as a correlative of both the first and the second person: there is „no gap between Christ and his anointing, between the king and his kingdom, between wisdom and the Spirit of wisdom, between truth and the Spirit of truth, between power and the Spirit of power" (*RefEun.* 11). Since the Son is eternally contemplated in the Father and the Spirit is the Son's Spirit, the Spirit too is eternally contemplated in the Father (*RefEun.* 12). All three persons rejoice eternally in the presence of each other and know each other perfectly. This is communion and it allows for both the distinction of each person and the perfect unity among them. The Spirit as person is also distinguished from the other two divine persons by numerical order, that is, by being listed in the third place (*Maced* 92.34-93.2, cf. Gregory of Nazianzus, *Oratio 29 (De Filio)*, 2, 22-23), and the order of transmission, that is, the fact that he receives his substance from the Father in the second place, after the Son (*Maced* 100.22), if one can speak of an „after" in the case of the eternal. Last, the Spirit is said to be in very close relationships with the other two persons, this pointing once again to the paramount importance relationality plays in Gregory's concept of person.

Persons also have freedom and many commentators have noted that Gregory's anthropology emphasizes that characteristic. The divine image in humans is reflected in the ability of human persons to choose freely (προαίρεσις), to have self-determination (αὐτεξούσιον) and self-mastery (αὐτοκρατής) (Harrison; Stramara). „Humanity has become deiform and blessed since it has been honored with free will" (*Mort.* GNO 9, 54, 1-3) and „Self-determination makes one equal to God" (*Mort.* GNO 9, 54, 10). Freedom of choice is connected to the rational faculty: „If there is no mind, then there is no free choice

(προαίρεσις)" (*Antirr.* 47, GNO 3.1, 213, 1) Human persons have freedom, but it is a deficient freedom, because our nature is a borderland (μεθόριος, *Eun.* III, 1, 121; cf. Danielou) between virtue and vice. We can become children of either light or darkness by affinity to the good or to its opposite. We can choose to change from children of darkness to children of light by „casting off the works of darkness [and] by decent life" (*Eun.* III, 1, 122). Ancient Greek language used several words to express the notion of freedom, as we just saw. Plotinus spoke of the will to choose (προαίρεσις) and another will that allows one to be what one wishes to be (βούλεσις). Gregory of Nyssa picked up this distinction and applied it to the Christian God. Gregory presented God as one who always chooses the good and wishes to be what he is because he is the supreme good. In speaking about the sonship of Christ, Gregory says that, unlike humans, the Only-begotten Son of God does not change from an inferior to a superior state. Nor does he need another Son to bestow adoption upon him. Accordingly, Gregory maintains that the Only-begotten is properly called the Son of God because he is the Son of God by nature (*Eun.* III, 1, 123ff). The distinction between „by nature" and „by choice" is very important in Gregory's view, and he emphasizes it several times. Yet the case of the Son of God is very different from the case of human sons: „God, being one good, in a simple and uncompounded nature, looks ever the same way, and is never changed by the impulses of choice (προαίρεσις), but always wishes what he is, and is, assuredly, what he wishes (ἀεὶ καὶ βούλεται ὅπερ ἐστὶν καὶ ἐστι πάντως ὃ καὶ βούλεται). So that he is in both respects properly and truly called Son of God, since his nature contains the good, and his choice (προαίρεσις) also is never severed from that which is more excellent, so that this word [Son] is employed without inexactness, as his name"(*Eun.* III, 1, 125).

These are powerful statements, informed by Plotinianism. They are powerful because in the divine case, sonship-by-nature and sonship-by-will converge in the same direction of the good. There is no contradiction between the goodness of the divine nature and the good (or, rather, the supreme good) choice the Son makes. Freedom of choice in the case of God means freedom to always choose the good. The statements are Plotinian because Plotinus, in referring to the One about a hundred years before Gregory, made an almost identical statement: the One is „all power, really master of itself, being what it wills to be" (*Enn.* VI.8.9.45-46). The Son and God is thus a „willing" subject. However, his will appears as both the will to choose, which is always directed toward choosing the good, and the will to be what he wishes to be, which is an ontological will. Obviously, God has all the other characteristics

of freedom already mentioned for human persons. God is absolutely free, but his freedom is always directed toward the good.

To sum up I should say that Gregory's concept of divine persons, although drawing on some rudimentary concepts of individual existing before his time, is much more complex, biblical, and highly relevant for today. Like his brother Basil, Gregory endeavored to produce a fine analysis of what a person is by defending the divinity of each of the three persons of the Holy Trinity and also by reflecting on human and angelic persons.

Prosopon

Πρόσωπον is one of the several Greek words Gregory of Nyssa uses to refer to a person. Other words are ὑπόστασις (mainly person), περιγραφου σα (or περιγραφή, circumscription), μερική οὐσία (partial substance), ἰδική οὐσια (particular substance), and even ἄτομον (indivisible or individual). In his works written after 365, Basil of Caesarea no longer allowed for the use of πρόσωπον and ὑπόστασις as synonymous, because in his view πρόσωπον was compromised by Sabellius when the latter used it with the meaning of „mask" (Turcescu, „*Prosopon*"). Unlike his brother Basil, however, Gregory of Nyssa and their friend Gregory of Nazianzus did not have the same reservations when using ὑπόστασις and πρόσωπον interchangeably to refer to a person (e.g. *Eust.* 13, 11-21).

Thanks to modern technology a search for πρόσωπον in the *Thesaurus Linguae Graecae* database reveals that πρόσωπον is used over 300 times in the works scholars unanimously attribute to Gregory. The statistics is similar for ὑπόστασις. One scholar even ventured to analyze all the instances of πρόσωπον in Gregory's works (Stramara). According to this scholar, Gregory applies the term to denote the divine persons 28% of the time, exegetical personage 16.7%, human face 15.6%, and human person 12.3%; πρόσωπον only means mask 0.7% of the time. Including prepositional phrases and the connotation of πρόσωπον as person, the term refers to a person (whether divine or human) about 72% of the time.

There are many instances where πρόσωπον indicates the anatomical face, although as Stramara notes, Gregory tends to glide back and forth between face and person. For example, „If any one had to give a description of the way some disease mars a human countenance (πρόσωπον), and there would be then no need of words when the eye had seen how he looked" (Eun I, 28; Gno 1, 145, 22-26). Elsewhere Gregory plays on the two meanings of πρόσω πον as both face and person in reference to God, too. Here is an example when he does this and also he suggests that πρόσωπον is synonymous with ὑπόστασις: „For since it is said 'the angels see the face (πρόσωπον) of my

Father in heaven' (Mt. 18:10), and it is not possible to see the person (πρόσωπον) of the Father otherwise than by fixing the sight upon it through his imprint (χαρακτὴρ); and the imprint of the person of the Father (πατρὸς ὑποστάσεως) is the only-begotten (Heb 1:3)." (*Eust.* 13, 11-21).

Yet the most widespread denotation of πρόσωπον is that of person (divine, human or angelic). Gregory argues against Eunomius that πρόσωπον refers to something specific and can be enumerated without diminishing the nature of the individual being enumerated. „Paul and Silvanus and Timothy' are three persons mentioned according to a particular intention. Does the place of Silvanus, second after Paul, indicate that he was other than a man? Or is Timothy, because he is third, considered by the writer who so ranks him a different kind of being? Not so. Each is human both before and after this arrangement" (*Eun.* I, 116; GNO 1, 85.19-86.2).

In *Graec.* 23, 4-8, Gregory equates a person with an individual: „If somebody says that we call Peter and Paul and Barnabas three partial substances (οὐσίας μερικάς) (it is clear that this means particular (ἰδικάς) [substances]) – for this is more accurate to say – he should recognize that [by that] we do not mean anything else but the individual, which is the person (ἄτομον, ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον)." This clearly speaks against some modern theologians who use Gregory of Nyssa or the other Cappadocians to argue for personalism *avant-la-lettre*. Unlike modern thinkers, the Cappadocian Fathers were not aware of the dangers of individualism and perhaps that is why they did not make many efforts to distinguish between person and individual. They were more concerned with distinguishing between person or individual, on the one hand, and nature or substance, on the other hand, in connection with the Christian God. At that time, the three divine persons were not properly understood as three different entities while each was one and the same God (Turcescu, „Person vs. Individual")

As the latest example shows, Gregory seems to have deliberately amalgamated Stoic and Aristotelian categories here some of which have served as rudimentary concepts of individual the Cappadocian fathers had for their use when shaping a concept of person: expressions such as „partial substance" (μερικὴ οὐσία) and „particular substance" (ἰδικὴ οὐσία) seem to be a mix of the Aristotelian οὐσία with the Stoic ἰδίως ποιὸν, although they may as well betray a Porphyrian influence on Gregory. Porphyry uses μερικὴ οὐσία several times in one of his commentary on Aristotle (Porphyry; Turcescu, *Gregory of Nyssa*). Of course, this amalgamation is not unprecedented by the time of Gregory. Diogenes of Babylon, a noted Stoic himself, uses „man" and „horse" to exemplify what a commonly qualified entity is, whereas Aristotle uses the same examples for his secondary *ousia*. In *Graec.* most of the time

Gregory uses πρόσωπον and ὑπόστασις synonymously when referring to divine or human persons; but whereas the former term occurs sixty times, the later occurs only thirty-six times.

Hypostasis

One of the most important writings where a serious discussion about ὑπόστασις takes place is *Ad Petrum: De differentiae usiae et hypostaseos* (*Petr* hereafter) Nowadays, a majority of scholars attributes to Gregory this treatise that used to be considered Letter 38 by Basil of Caesarea. Studies such as those undertaken by Cavallin, Hübner, Fedwick, most recently Zachhuber have convincingly argued in favor of Gregory of Nyssa's authorship. Also, in Gregory's time the meaning of ὑπόστασις is more and more that of a person rather than a synonym of οὐσία (substance). Gregory is certainly aware of his brother's penchant for using ὑπόστασις (rather than πρόσωπον) for person, but like their common friend, Gregory of Nazianzus, he does not share it. (Turcescu, *Prosopon*)

To explain the difference between οὐσία (the substance or nature persons share) and ὑπόστασις (person), Gregory writes of the „human" (ἄνθρωπος) versus „a certain human" (τίς ἄνθρωπος). The context of Gregory's explanations is a reference to some of his contemporaries who do not distinguish between οὐσία and ὑπόστασις. When referring to God, they speak either of one ὑπόστασις or of three οὐσίαι (*Petr*. 1). Those who speak of one ὑπόστασις are probably strict pro-Nicenes for whom ὑπόστασις and οὐσία are synonymous and mean „substance," whereas those who speak of three οὐσίαι are probably Homoiousians, Homoians and Anomoians. According to Gregory a ὑπόστασις is to be distinguished from the common nature (οὐσία or κοινή φύσις) in the same way as Peter or John are to be distinguished from „human or human nature." Gregory writes: „From among all names some, used for subjects plural and numerically diverse, have a more universal meaning, as for example 'human' (ἄνθρωπος). For when you say 'human,' you thereby signify the common nature (τὴν κοινὴν φύσιν), and do not specify any human (τινὰ ἄνθρωπον) who is particularly known by that name. For Peter is no more human than Andrew, John, or James. Therefore, the community of the thing signified, since it refers to all alike who are included under the same name, demands a further subdivision if we are to understand not merely human in general, but 'Peter' or 'John'" (*Petr*. 2:1-11).

The influence of Basil's *Ep*. 236, 6 on Gregory's *Petr* 2. 1-11 is obvious, but a common philosophical source of inspiration for both Cappadocians is not to be excluded. The most likely influences on them is either the Aristotelian distinction between individual and species or the Stoic distinction between

individually qualified and commonly qualified. To illustrate their point, both brothers use the example of „human" versus „this human". They only differ in their choice of the modifying pronoun: Basil uses δεῖνος while Gregory τὶς.

Having distinguished between οὐσία and ὑπόστασις in *Petr* 1-2, Gregory proceeds to give definitions of ὑπόστασις in sections 3-6. „That which is specifically referred to is indicated by the term ὑπόστασις" (*Petr*: 3:1-2). In Gregory's view „human" (ἄνθρωπος) is a rather indefinite term which leaves the listener with an almost vague, unqualified idea of what it is referring to. As he employs the term in the other trinitarian treatises, „human" indicates human nature, thus being the name of a species. That explains why it is rather unqualified. Of course, „human" is qualified in the sense that it is distinguished from other species, e.g. from horse, but as the name of a species it conveys little information. Gregory summarizes this by saying that, „although the nature is indicated by the name 'human,' the thing that subsists (τὸ ὑφεστός) in that nature and is specifically (ἰδίως) indicated by the name is not made evident to us" (*Petr*: 3:4-6). On the contrary, „Paul" is the name of a ὑπόστασις, because it indicates „the nature subsisting in the thing indicated by this name" (*Petr*: 3:7-8.). A ὑπόστασις, however, „is *not* the indefinite notion of substance, which by reason of the commonality of the term employed discloses no stability" (*Petr*: 3. 8). It now becomes evident that for Gregory ὑπόστασις means „individual" and it is opposed to species. In the human and divine cases, ὑπόστασις can also be rendered as „person."

To clarify the issue even further, Gregory adds that a ὑπόστασις is „the concept which, by means of the specific notes which it indicates, restricts and circumscribes in a particular thing what is common and uncircumscribed" (*Petr*: 3. 10-12). If Gregory speaks of „circumscription" (περιγραφή) in the case of a ὑπόστασις, he only speaks of „description" (ὑπογραφή) in the case of οὐσία (*Petr*: 3. 17). In doing so, Gregory characterizes a hypostasis as „something that circumscribes" (περιγραφούσα) or the „circumscription of a particular object" (πραγματός τινος περιγραφή) (*Petr* 2. 14; Schönborn).

Gregory then offers a concrete example borrowed from the Scripture of what he has said thus far on a rather theoretical level: the case of Job. The story of Job in Scripture starts in general terms describing what Job has in common with other humans; more precisely, the biblical author writes „human" (ἄνθρωπος). But then he immediately clarifies that he is indicating a particular human by adding the word „this" (τίς) (*Petr*: 3. 13-17).The Septuagint text which Gregory has in mind reads: „There was once this human ("Ανθρωπός τις) in the land of Uz, whose name was Job, and that human (ἄνθρωπος ἐκεῖνος) was truthful, blameless, righteous, fearing God, and avoiding evil. There were born to him seven sons and three daughters. He had

seven thousand sheep, three thousand camels, five hundred yokes of oxen, five hundred donkeys, and very many servants" (Job 1:1-2).

The account becomes more specific – "this human" – in order to characterize Job by means of his peculiar notes (γνωρίσματα), designating the place (the land of Uz), the marks which reveal his character (truthful, blameless, righteous, fearing God, and avoiding evil), and all such external adjuncts that differentiate him and set him apart from the common notion of human (with ten children, seven thousand sheep, etc). This description gives the reader a rather clear account of just who Job was. Gregory thinks that, if the biblical author were to give an account of the substance (that is, the human nature) of Job, he would not have referred to the characteristics just mentioned because the substance is the same for both Job and his friends Eliphas the Themanite, Baldad the Sauhite, and Sophar the Minaean (*Petr.* 3. 26-30; cf. Job 2:11). Here Gregory makes a distinction between the species „human" and some of its individuals (Job, Eliphas, Baldad, Sophar). Also the description of the person (ὑπόστασις) named Job suggests that this person is individualized by putting together some of his characteristic marks. Gregory confirms this supposition later in the treatise when saying: „a ὑπόστασις is also the concourse of the peculiar characteristics" (*Petr.* 6. 4-6; cf. Gregory of Nazianzus, *Or.* 33, 16; cf. Drecoll, 317.) The latter definition of ὑπόστασις is highly reminiscent of the Neoplatonic definition of an individual as a collection of properties (Plotinus, *Enn.* VI.3.8.20, VI.3.15.27 and Porphyry, *Isag.* 7, 21; Turcescu, *Gregory of Nyssa*, 38-40). After giving the example of Job, Gregory states that one can apply the same reasoning to divine teachings in order to understand the three divine persons (*Petr.* 3. 30-33). Gregory seems to be aware that Plotinus and Porphyry had applied only to sensible substances the definition of an individual as a collection of properties. Therefore, when he passes from a sensible to an intelligible substance such as God, he warns, „it is of no avail to press upon a spiritual thing a definitely prescribed conception, because we are sure that it [i.e., the divine] is beyond all conception" (*Petr.* 3. 35-36). Gregory seems to be aware that he extends to an intelligible substance the Neoplatonic definition of an individual, a conclusion Neoplatonists would have probably found unacceptable. Nevertheless, he does not pretend to provide an explanation of how one should understand the divine nature and the three persons in perfect agreement with a philosophical view. He claims to provide his readers with „an illustration merely and adumbration of the truth, not the very truth of the matter" (*Petr.* 5. 1-2).

In *Eust* Gregory uses the term ὑπόστασις six times. The term occurs four times in the plural (ὑποστάσεις), with reference to the three divine persons (*Eust.* 5, 18; 6, 8; 6, 12; 6, 15); it can be translated as „person" in two of the

cases, but it should be transliterated as „hypostasis" (and understood as a synonym of οὐσία) in the two other cases. Then ὑπόστασις occurs twice in reference to God the Father alone. Gregory uses ὑπόστασις here interchangeably with πρόσωπον to refer to the same reality: the „person" of God the Father.

In *Graec* most of the time Gregory uses πρόσωπον and ὑπόστασις synonymously when referring to divine or human persons; but whereas the former term occurs sixty times, the later occurs only thirty-six times. To express the notion of the person, however, he also uses other terms, such as: „individual or indivisible" (ἄτομον), „partial substance" (μερικὴ οὐσία), and „particular substance" (ἰδικὴ οὐσία). *Graec.* 31, 16-20 is a passage hard to interpret. Here Gregory asserts beyond any reasonable doubt that ὑπόστασις is a species for πρόσωπον, thus confirming what he says in *Graec* 30, 20-21. The statement is astounding, because it causes one to think that ὑπόστασις is actually synonymous with οὐσία, after Gregory himself has assured the reader that ὑπόστασις is in fact the individual or person. It can also mean that ὑπόστασις is a subspecies of οὐσία, something between οὐσία and πρόσωπον. If the latter is the case, then Gregory can be credited with making a distinction between individuals and persons, thus being a personalist *avant la lettre*, which is perhaps unlikely. The text reads: „[W]e attach the phrase „such and such" to hypostasis in order to differentiate the persons (πρόσωπα) from one another, even though they have in common this name, that of hypostasis, and thus differ from one another not in peculiarities proper to substance, but rather according to so-called accidents" (*Graec.* 31, 16-20). The „new" meaning of ὑπόστασις seems to be a mistake in judgment rather than some new meaning.

Bibliography

A. H. Armstrong, „Form, Individual and Person in Plotinus", *Dionysius* 1 (1977) 49-68;

A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius* (Lund: Gleerupska Universitetsbokhandeln, 1944);

J. Daniélou, „La notion de confins (*methorios*) chez Grégoire de Nysse", *Recherches de science religieuse* 49 (1961) 161-187;

V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homousianer zum Neonizäner* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996);

P.J. Fedwick, „Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea", *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978): 31-51;

V. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa* (Lewinston, NY: E. Mellen, 1992);

R. Hübner, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. *Ep.* 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der *ousia* bei den kappadozischen Brüdern" in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, eds. J. Fontaine and Ch. Kannengiesser (Paris: Beauchesne, 1972), 463-490;

C.H. Kahn, „Discovering the Will: From Aristotle to Augustine" in *The Question of 'Eclecticism' in Later Greek Philosophy*, eds. John M. Dillon and A. A. Long (Berkeley, CA: University of California Press, 1988) 234-59;

porphyry, *In Aristotelis categorias* 71.33-35; 72.8; 72.15-16; 73.16-17; 74.19-21, ed. A. Busse, CAG 4.1 (Berlin: Reimer, 1887);

J.M. Rist, *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics* (Leiden: Brill, 1982), 145-52;

C von Schönborn, „La 'lettre 38 de saint Basile' et le problème christologique de l'iconoclasme", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 446-450;

C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994);

D. Stramara, „Unmasking the Meaning of Πρόσωπον: Prosôpon as Person in the Works of Gregory of Nyssa" (Ph.D. diss., St. Louis University, St. Louis, MO, 1996);

S.K. Strange, „Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the 'Categories'" in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. Wolfgang Haase (Berlin: Walter de Gruyter, 1987), 955-974;

L. Turcescu, „*Prosopon* and *Hypostasis* in Basil of Caesarea's *Against Eunomius* and the Epistles," *VigChr* 51, no. 4 (1997) 374-395; L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons* (New York: Oxford University Press, 2005);

P. Widdicombe, *The Fatherhood of God from Origen to Athanasius*, rev. ed. (Oxford: Clarendon, 2000);

J. Zachhuber, „Nochmals: Der '38. Brief' des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa" *Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity* 7, no. 1 (2003), 73-90.

Biblical and Moral Values in St. Basil's Homily "*I Will Pull down my Barns*"

Rev. Ph.D. Lecturer Ilie MELNICIUC PUICĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

The bishop of Caesarea, thinking at needs of poor starved in famine disease, address a critical homily to riches of his time, starting at Christ Savior's word recorded in Luke' Gospel. The Biblical parables "I Will Pull down my Barns" treat, like wisdom texts of Old Testament and major writings of Greco-Roman world, the possibility to convert possessions and property in gifts from immortal life. Only our Savior have done a spiritual and hopes response to this existential matter. A large space is devoted to biblical analyze, witch is developed in special manner by St. Basil the Great. He touches both the rational and sensibility resorts of human being, to solve the community problems and spiritual needs.

1. Introduction

With a population in the fourth century of perhaps 200.000, Caesarea was far and away the largest city in Cappadocia. The only other place of any pretension was Tyana in the southwest, on the route to the Cilician Gates through the Taurus Mountains to Tarsus and the Mediterranean.

During St. Basil's period as priest and after that bishop, usury, high taxation of the poor, and unfair land policies were common practices, magnifying distinctions between rich and poor[1]. To make matters worse, the poor suffered even further as a result of food shortages between 368 and 375 that resulted from summer droughts and severe winters, and more specifically, a famine in 368-369. Of this period, St. Gregory of Nazianzus record that "*there was a famine, the most severe within the memory of man. The city was in distress, but there was no help forthcoming from any quarter, nor any remedy for the calamity. He gathered together the victims of the famine, ...men and women, children, old people, sufferers of every age. Then he collected contributions*

[1] Cheryl Brandsen & Paul Vliem, *Justice and Human Rights in Fourth Century Cappadocia*, in *Social Work & Christianity*, 2007, 34, No. 4, p. 424.

of food of all sorts, anything that could be eaten. He provided great pots of pea soup and salted meat, the sort poor folk eat. And he imitated the service Christ gave when he girded himself with a towel and humbly washed his disciples' feet. Working with his own servants as their equal he served the poor both as to their bodies and their souls. By uniting respectful attention to physical comfort he doubled the relief he gave"[2].

In his VIII Homily, St. Basil reveals the situation of human beings and nature, using this description: "*now all the land is dried up. It makes an ugly sight, all sterile and barren of crops, with deep cracks in all directions so that the sun's burning rays penetrate right into the depths. Springs that have always given plenty of water now let us down. The flow of great rivers is reduced to such a trickle that little children can walk across them and pregnant women can jump them. Many of our people have nothing to drink, and we are reduced to total poverty in the necessities of life. ...I have looked at fields and shed many tears over their sterility. I have wept because we haven't had a storm. ... One could now reasonably invert the gospel saying (Luke 10:2) and say, 'The workers are many but the harvest is not plentiful'*"[3].

St. Basil's Homily VI, *I Will Pull down my Barns*, is based on Luke's parable of the rich fool who continually builds larger barns to store his surplus grain (Luke 12: 16-18)[4].

Luke's parables address the intersection of two specific motifs, death and possessions, each of which plays a significant role in the meaning that people construct for their lives. The interplay of these two motifs is not only a theme in Luke, but also an important element of the narrative's rhetoric. By illustrating options for the use of possessions within the context of death's potential imminence and a postmortem judgment, Luke's parables engender reflection on the relative meaningfulness of disparate uses of possessions. In Luke's parable of the rich fool, this existential search for meaning is inseparable from ethical and theological concerns[5]. The selfish storage of goods is deemed meaningless because it fails to include others, and this failure is considered

---

[2] Pascal-Grégoire Delage (éditeur), *Les pères de l'Église et la voix des pauvres: Actes du IIe colloque de La Rochelle, les 2, 3 et 4 septembre 2005*, La Rochelle (France), Association Histoire et Culture, 2006, p, 155.

[3] Richard O.P. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice 313-450*, coll. Oxford Classical Monographs, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 47.

[4] Susan Holman, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford Studies in Historical Theology, New York, Oxford University Press, 2001, p. 102.

[5] James A. Metzger, *Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative*, Biblical Interpretation Series 88, Leiden, Brill, 2007, p. 59.

poverty towards God. The use of alms is meaningful, by contrast, precisely because it enhances life of the giver and the recipient(s), and this act constitutes riches toward God.

Luke's parables deconstruct certain behaviors (e.g., solitary enjoyment, selfish storage of goods for the future, neglect of suffering), revealing them to be inadequate sources of meaning. In particular, Luke's parables envision alternative ways of using possessions (e.g., hospitality, alms, generosity, and Christian enjoyment). Luke's parables illustrate a rhetorical argument that these are meaningful uses of possessions, especially given one's inevitable death and postmortem judgment[6]. It is precisely the context of death's uncertain timing, potential imminence, and postmortem judgment that makes these uses more meaningful than solitary enjoyment and saving for one's own future use.

2. Structure and Meaning of Luke 12: 16-21

Each verse of the parable highlights in some way the man's relationship to his possessions. The relationship between the man and his possessions dominates and drives the parable's plot. The land's abundant production (12:16) results in the man's declaration that he has nowhere to store his crops (καρπούς) (12:17b). The lack of adequate storage space is the basis for his query regarding what he should do (12:17a), a question whose response constitutes his subsequent plans (12:18-19). He proposes to pull down his barns (καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας) and build larger ones (12:18a). These larger barns will be sufficient, he imagines, to store all the grain and my goods (πάντα τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθά μου) (12:18b). The imagined many goods (πολλὰ ἀγαθὰ) that he will have stored up for "many years" (ἔτη πολλά) (12:19a) is the reason for advising his soul to "rest, eat, drink, be merry" (12:19b). The man's possessions additionally serve as the means by which he will engage in these planned activities of enjoyment and rest[7]. The rich man's endeavor to control his goods (by storing and saving them) is shown to be impotent in protecting his goods from life's vicissitudes.

God's announcement both alludes to the man's possessions (ἃ δὲ ἡτοίμασας) and questions to whom they will belong (τίνι ἔσται) (12:20b). God's speech comprises two halves, the first concerns the rich man's imminent demise ("Fool, on this night they are demanding your life from you")

---

[6] Donna C. Kurtz & John Broadman, *Greek Burial Customs. Aspects of Greek and Roman Life*, London, Thames & Hudson, 1971, pp. 176-179.

[7] Mary Ann Beavis, *The Foolish Landowner (Luke 12:16b-20)*, in *Jesus and his Parables: Interpreting the Parables of Jesus Today*, George V. Shillington (ed.), Edinburgh, T & T Clark, 1997, p. 58.

(12:20a), and the second focuses upon the future of the man's goods ("and the things you prepared, to whom will they belong?") (12:20b). Finally, it is possible that the unspecified subject of ἀπαιτοῦσιν (12:20a) are the "many good things" (πολλὰ ἀγαθὰ) of 12:19a.

The man's possessions are consistently depicted in terms that evoke images of abundance. The verb used to describe the land's production, εὖ φορέω, connotes an abundant yield[8]. The term χώρα can similarly refer to a vast area such as a "country, region", or "open country"[9]. The land's yield is so immense that the man decides to build larger (μείζονας) barns to contain it (12:18). The man envisions his goods as "many" (πολλὰ) and as lasting for the same amount (πολλά) of years (12:19). These details corroborate the description of the man as πλουσίος (12:16).

The death's unpredictable timing and potential imminence is the focus of the first half of God's speech: ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαῖτοῦσιν ἀπὸ σοῦ "Fool! On this night they are demanding back your life from you..." (12:20a). Luke elsewhere uses ψυχή to refer to someone's life (Luke 6:9; 9:24; 17:33; Acts 7:14; 15:26; 27:10, 22:37). Nor is it uncommon for second temple Jewish literature to employ ἀπαιτέωÂ ψυχή to refer to the phenomena of death. The *Testament of Abraham* uses the language of taking Abraham's ψυχή as a circumlocution for death[10]. Wisdom of Solomon uses ἀπαιτέω + ψυχή in its description of death as – the debt demanded of the life (τὸ τῆς ψυχῆς ἀπαιτηθεὶς χρέος) (Wis. 15:8)[11]. Diogenes describes death as the departure of the soul (ψυχή) from the body (σῶμα) (*Ep.* 39.3, 8-9, 28-29)[12]. For Philo, death is the point at which the soul becomes separate from the body (*Leg. All.* 1.105-8)[13]. When Seneca refers to death, the image he employs most frequently is this departure of the soul from the body[14].

---

[8] So Frank Stagg, *Studies in Luke's Gospel*, Nashville, Convention, 1965, pp. 90-91.

[9] Charles Hedrick, *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus*, Peabody, Hendrickson, 1994, p. 154.

[10] Dale C. Allison, *Testament of Abraham*, coll. Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin/New York, De Gruyter, 2003.

[11] William A. Beardslee, *The Wisdom Tradition and the Synoptic Gospels*, in *Journal of the American Academy of Religion* 35 (1967): 231-40.

[12] Abraham Malherbe, *Hellenistic Moralists and the New Testament*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.26.I, Wolfgang Haase (ed.), Berlin, De Gruyter, 1992, p. 273.

[13] Philo, *Legum Allegoriarum*, G. P. Goold (ed.), (trans. F. H. Colson & G. H. Whitaker), vol. 1, Cambridge, Harvard University Press, reprint 1981, p. 116.

[14] Anna Lydia Motto, *Seneca Sourcebook: Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca. In the extant prose works - Epistulae Morales, Dialogi, De Beneficiis, De Clementia, and Quaestiones Naturale*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1970, pp. 92-93.

Moreover, the imminent death of the rich man in Luke's parable is implied in the second half of God's speech: "And the things you prepared, to whom will they belong? (ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται)" (12:20b). The divine announcement of the man's imminent demise is a stark contrast to his previously stated intentions of living for "many years" (cf. 12:18-19). God's speech reveals these plans to be illusory pretensions of control. The type of death envisioned here is an uncontrollable event, determined by the will (and violence) of another[15]. The inability to prolong one's life further underscores death's uncontrollable nature. One is powerless in the snare of death's sovereignty. Death shatters any pretensions of control, as God's declaration makes clear (12:20a). Finally, death can function as a catalyst of family discord, as it does in the fraternal dispute about the inheritance (12:13-15).

The transition between Jesus' response to this question and the parable is the admonition that life (ζωή) does not consist in the abundance of possessions (ὑπαρχόντων) (12:15b)[16]. Specific possessions such as food (τροφή) and clothing (ἐνδύμα) are both explicitly addressed (12:23; cf. 12:22) and alluded to (12:27.28.29.30.31) in the discourse following the parable (12:22-34).

The discourse concludes by recommending an alternative use of possessions (selling and giving to the poor), describing this use as an everlasting treasure, and arguing that one's heart will be set upon the kingdom if one sells one's goods and gives them to the poor (12:33-34). Other elements point to an important connection between Luke's parable and its immediate literary context. Five of the words that appear in the parable (12:16-21) are repeated in Luke 12:22-29. These include φάγε (12:19) / φάγητε (12:22, 29); πίε (12:19) / πίητε (12:29); ψυχή, ψυχήν (12:19, 20) / ψυχῇ / ψυχὴ (12:22-23); ἀποθήκας (12:18) / ἀποθήκη (12:24); and θεός (12:20; cf. 21) / θεὸς (12:24, 28). Furthermore, Luke concludes the parable with a reference to θησαυρίζων (12:21), and both θησαυρὸν (12:33) and θησαυρὸς (12:34) appear in the discourse's conclusion (12:22-34).

3. Moral aspects in Biblical Account

In Luke's parable it's showed six sapiential options for the use of possessions[17]. Four of the sapiential recommendations regarding the use of possessions in light of death appear in Luke's parable and its immediate literary

[15] Michael V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading Ecclesiastes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 155.

[16] Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV): Introduction, Translation, and Notes*, Anchor Bible 28A, Garden City, Doubleday, 1985, p. 352.

[17] Mary Ann Beavis, *The Foolish Landowner*, p. 60.

context. Enjoyment (12:19), recommended throughout Qoheleth, and in Ben Sira (11:19a-b), is the chief goal envisioned by the rich man in the parable (12:19). The motif of inheritance is explicitly raised in the dispute preceding the parable (12:13-15), and is alluded to in God's question to the rich man regarding the future ownership of the man's goods (12:20b [18]. The giving of alms, frequently recommended in Ben Sira, is enjoined in Luke's discourse following the parable (12:33). The option of giving to God is framed in the language of "being rich toward God (εἰς θεὸν πλουτῶν") (12:21), and creating "an unfailing treasure in heaven" (12:33). The two other sapiential options for the use of goods, generosity and hospitality, are not explicitly addressed in 12:13-34. The man's failure to enact, let alone consider, generosity, alms, or hospitality is noteworthy given their prominence both in sapiential texts and in Luke-Acts.

3.1. Enjoyment (12:19). The rich man proposed enjoyment is articulated by an allusion to Qoh 8:15: "And I commend joy, for man has no good thing under the sun but to eat and drink and be joyful, for this will go with him in his toil through the days of his life that God has given him under the sun." The rich man's plan (12:19) also coheres with the general admonitions regarding enjoyment that pervade Qoheleth (2:24-25; 3:12; 5:17; 8:15; 9:7-10; 11:8-9) and appear in Ben Sira: "Do not deprive yourself of a day's enjoyment; do not let your share of desired good pass by you. Will you not leave the fruit of your labors to another and what you acquired by toil to be divided by lot? Give, and take, and indulge yourself, because in Hades one cannot look for luxury. All living beings become old like a garment, for the decree from of old is, "You must die!"" (14:14-17). Qoheleth and Ben Sira recommend enjoying one's possessions *because of* their respective understandings of death[19]. The rich man intends to enjoy life despite any regard or acknowledgement of his own mortality. His focus on the enjoyable future is evident in the use of seven verbs in the future tense (ποιήσω, συνάξω, ποιήσω, καθελῶ, οἰκοδομήσω, συνάξω, ἐρῶ). These verbs highlight the imagined and anticipatory nature of the man's acts. The focus in God's speech on the imminent present is a stark contrast to the man's imagined future existence. Two elements in God's speech underscore the present imminence of the man's death. The demanding of the man's life (ἀπαιτοῦσιν), in contrast to the man's imagined actions, is a present activity. Moreover, this act will occur (or is already

[18] Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 471.

[19] Jeremy Corley, *Ben Sira's Teaching on Friendship*, Brown Judaic Studies 316, Providence, Brown Judaic Studies, 2002, p. 204.

occurring) "on *this* (ταύτῃ) night" (12:20a)[20]. God's speech pulls man's assumption out of his imaginary future into the reality of the present.

An explanation from difficulty that the rich man is a hedonist whose plans to enjoy his goods are indicted in the parable is Luke's acceptance tacit of Qohelet's recommendation to eat, drink, and enjoy[21]. Luke depicts much of Jesus' teaching within a symposia setting. Jesus is depicted always by partaking in the eating and drinking at these events.

3.2. Inheritance

Luke's interest regarding inheritance is revealed in 12:13-15 and two of his parables. Conflict over an inheritance is a chief source of the elder brother's claim regarding the father's treatment of his younger brother (Luke 15:11-32). In another parable, the desire for an inheritance is the primary motive for the murder of the intended recipient of the inheritance (Luke 20:9-16). In Luke 12, he juxtaposes an individual seeking his share of an inheritance (12:13) with a man about to die who (apparently) has not left an inheritance to anyone (12:20). The parable depicts a man who apparently has not prepared a testament or will. This neglect is implied in the question God puts to the rich man: "the things you prepared whose will they be?" (12:20c). Luke's rich man demonstrates no awareness of the potential imminence of his death, nor does he enact any plans for his demise such as constructing a testament or will. The rich man's apparent lack of a will might suggest that he has neglected to reflect upon the possibility of his own death. Wills and testaments played an important function in Luke's Greco-Roman society[22].

Luke joins Lucian of Samosata in highlighting the conflict inheritances produce. It leads to fraternal strife (12:13; cf. 15:11-32) and, in a later parable, to both the conspiracy and commitment of a murder (20:14).

3.3. Generosity

Generosity with others is consistently recommended and practiced throughout Luke-Acts. Generosity with one's possessions is modeled by literary characters, both in the narrative of Luke-Acts (8:1-3) and in Lukan parables such as the Samaritan (10:30-37). John the Baptist prescribes the generous sharing

---

[20] J. D. Derrett, *The Rich Fool: A Parable of Jesus Concerning Inheritance,* in *Heythrop Journal* 18 (1977), p. 135.

[21] William P. Brown, *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament,* Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 136; Agustinos Gianto, *The Theme of Enjoyment in Qohelet,* in *Biblica* 73 (1992), p. 529.

[22] Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 138.

of clothing and food as the answer to the audience's first query regarding what they should do to avoid judgment (3:11).

The lack of generosity is especially significant given the claim that the man's storage of goods was "for himself" (ἑαυτῷ) (12:21), and the subsequent proposal to give alms (12:33)[23]. Luke explicitly addresses this possibility of giving possessions to God in the parable's conclusion (12:21). Although rich (πλούσιος, 12:16), the man has failed to be "rich towards God" (εἰς θεὸν πλουτῶ ν) (12:21). Moreover, his poverty toward God is linked with his "storing up for himself" (12:21)[24].

3.4. A neglected specific type of generosity is **hospitality**, neglected by the rich man. Luke does not employ the technical term for hospitality (φιλοξ ενία), but he depicts several episodes in which it is practiced. The persons offer hospitality by welcoming others into their homes, and providing food for them. In 12:21 the rich man is not "rich toward God", is the function of hospitality like Luke's a criterion by which people will be judged. Jesus' instructions regarding banquet hospitality describe a positive judgment for those who show hospitality to the marginalized (14:12-14).

3.5. Another type of generosity is **alms**, the sharing of one's goods with the poor. Luke's recommendation for how one is to use possessions in light of death's inevitability is (12:33). The proposal to sell one's goods and give alms represents an antithetical alternative to the rich man's actions in the parable. In the gospel, Luke uses the technical term for alms twice (ἐλεημοσύνη) (11:41; 12:33). Jesus prescribes alms as the antidote to the greed (ἁρπαγῆς) and wickedness (πονηρίας) of the Pharisees (Luke 11:41; cf. 11:39). This is a precedent for Luke's proposal of alms (12:33) as an alternative to greed (12:15). An unspoken implication of 12:15 is that the abundance of one's possessions might lead to a living death. Selling possessions and giving alms is understood as an act that has lasting consequences in the future. It does not only influence one's degree of life in the present. Selling goods and giving alms is likened to an "unfailing treasure" (θησαυρὸν ἀνέκλειπτον) in heaven, one which cannot be stolen or destroyed (12:33). Luke suggests that alms is a vehicle of meaning and life, both for the giver and the recipient. This recommendation of alms is significant for with it Luke aligns himself with the favorable attitude toward alms in Ben Sira (and other Jewish works such as Tobit)[25]. The rich

---

[23] Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in the Early Church*, JSNT Suppl Series 77, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, pp. 153-155.

[24] François Bovon, *L'Évangile Selon Saint Luc 9,51-14,35.* Commentaire du Nouveau Testament Deuxième Série IIIb, Geneve, Labor et fides, 1996, p. 539.

[25] John G. Gammie, *The Sage in Sirach*, in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, John G. Gammie & Leo G. Perdue (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, p. 357.

man has failed to use his goods with moral sense given death's inevitability, uncertain timing, and potential imminence. Because he ignore any sapiential recommendations regarding the use of possessions in light of his mortality, the rich man achieve the epithet "fool". His folly consists in having a limited imagination.

4. Similarities founded in Classical Writings of Greco-Roman World

Especially relevant to Luke's parable is Seneca's claim that the person who delays life in this manner "cannot stand prepared for the approach of death if he has just begun to live" (*Ep.* 23:10-11)[26]. The rich man embodies Seneca's observation that some people "only begin to live when it is time for them to leave off living" (*Ep.* 23.10-11). Lucian of Samosata, in particular, critiques those who fail to enjoy their wealth or goods. Some people collect (συναγείρω) riches but die before being able to enjoy (ἀπολαύω) them (*Char.* 17)[27]. One man groans because he regrets his failure to enjoy (ἀπολαύω) his money before dying (*Cat.* 17). Lucian faults the tyrant Megapenthes who buries his treasure (θησαυρὸς) rather than enjoying or sharing it with others (*Cat.* 8)[28].

Seneca faults the fool both for making future plans and also for insatiability.

Lucian associates folly (μάταιος, ἄφρων) with hoarding money for unrelated heirs and thinking that one will live forever[29]. The man in Luke's parable can with good reason be viewed as one who hoards and does not dwell upon the possible imminence of his death[30]. Seneca links folly both with greed and the constant hope that one's life will last as long as possible. In addition to not being satisfied with their income, such people - grasp at the utmost space of time to which the life of man can be extended[31].

---

[26] Seneca, *Epistulae Morales*, Translated by Richard M. Gummere, Loeb Classical Library, Vol. 1, Cambridge, Harvard University Press, 1925.

[27] Lucian of Samosata, *Charon*, Translated by A. M. Harmon, Vol. 2, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University, 1915.

[28] Lucian of Samosata, *Cataplus*, Vol. 2, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University, 1915.

[29] Lucian of Samosata, *Dialogi mortuorum*, 22.7, Translated by M. D. MacLeod. Vol. 7, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University, 1961.

[30] Ronald F.Hock, *The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12:16-20) and Graeco-Roman Conventions of Thought and Behavior*, in *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, John T. Fitzgerald (ed.), Leiden & Boston, Brill, 2003, p. 189.

[31] Seneca, *Ep.* 120.17.

5. Christian exchange to value of possessions

The association of - fool with one who believes in his heart there is no God reflects a theological emphasis that comports with Ps. 13:1 LXX and may be influenced by von Rad's definition of folly as - practical atheism[32]. This definition of - fool is unsatisfying, however, because it fails to recognize and utilize the numerous texts in which ἄφρων is linked explicitly to the (mis)use of possessions and death, two motifs central to Luke's parable. Reading the parable in light of such texts provides a more richly textured and nuanced treatment of the characterization of the rich man. The rich man's foolishness reflects not some type of atheism but rather a failure to utilize possessions properly, given the potential imminence of death.

Most interpreters follow Jeremias[33] in reading the epithet "fool" in light of Ps 13:1a ("A fool (ἄφρων) said in his heart, There is no God"), and conclude that the rich man either is some type of atheist, has forgotten God, or has no relationship with God[34]. Reading the parable in light of Ps. 13:1 thus leads interpreters to understand the man's fault in (primarily) theological terms[35]. There is nothing amiss with speaking of the man's folly in theological terms. Luke 12:21 invites such a reading, as does God's appearance in the parable, and the prominent attention to God in 12:22-34[36].

When read in light of Luke 12:22-34, the rich man's response to the land's fruitful production can be understood as a manifestation of anxiety[37]. So also can the brother's interest in obtaining a share of the inheritance be regarded as a consequence of anxiety (12:13-15). Anxiety is embodied in specific practices and manifest, in these instances, in the pursuit of an inheritance and the plans to build larger barns and store goods for the future. Furthermore, these plans of the rich man evince a failure to trust in God's character as it is described by Jesus. The storage of goods for future use reveals a lack of trust that God will provide for his needs. This inability to

---

[32] Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel*, London, SCM, 1972, p. 133.

[33] Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, Trans. S. H. Hooke. 2nd ed., Upper Saddle River Prentice Hall, 1972, p. 165.

[34] Robert C. Tannehill, *Luke*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville, Abingdon, 1996, p.206.

[35] Allen Verhey, *Remembering Jesus: Christian Community, Scripture, and the Moral Life*, Grand Rapids Eerdmans, 2002 p. 108.

[36] Luke Timothy Johnson, *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith.*, Overtures to Biblical Theology, Philadelphia, Fortress, 1981, p. 244.

[37] George Bradford Caird, *The Gospel of St. Luke*, New York, The Seabury Press, 1963, p.163.

trust in divine care is one reason that the rich man's plans constitute a poverty vis-à-vis God (12:21b).

Luke 12:13-34 suggests that almost any effort to secure control through the use of possessions is a futile enterprise[38]. In Luke 12, enjoyment is not seen as an alternative to anxiety (*contra* Seneca) but as another possible symptom of it. Anxiety functions within this framework as the sole fruit of the otherwise fruitless quest to exert control over one's life, either through the attempt to postpone death or through specific uses of possessions. Luke's proposal of alms as a solution to anxiety is noteworthy precisely because this use of possessions most closely represents a relinquishing of the attempt to control life through one's goods. Luke presents this precise use of goods as the vehicle through which one can store up treasure in heaven, thereby securing one's future relationship with God.

In Luke's parable, God is shown to demonstrate an interest in the man's use of a surplus of goods that he receives as a gift (12:20-21). Luke displays his interest in the issue of a surplus with his use of πλεονεξίας (12:15), a term that denotes pursuit of a superfluous quantity[39].

The parable's conclusion (12:21) draws attention to the motif of a surplus by likening (οὕτως) the rich man to one who - stores up for oneself (θησαυρίζων ἑαυτῷ) and is not rich (πλουτῶν) toward God (12:21). The use of ἑαυτω in 12:21 suggests that the man's plans to build larger barns, store his goods, and enjoy himself are focused entirely upon his own person. The compelling aspect of this reading is the solitary nature of the rich man, manifest in the absence of any reference to another person, his repeated use of singular verbs, and the repetition of the first person personal pronoun[40]. The isolated nature of the man is highlighted by the parable's own use of ἑαυτω to describe the man's speech - to himself (12:17).

Luke 12:21 also evaluates the man's plans theologically. One who stores treasure for oneself, as the rich man does in the parable, lives in a state of poverty vis-à-vis God[41]. The principle underlying this theological evaluation of the man's plans is that an inverse relationship exists between one's relationship

---

[38] Luke Timothy Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Missoula, Scholars Press, 1977, p. 153.

[39] G. Delling, - πλεονεξία, Gerhard Kittel & Gerhard Friederich, (eds), *Theological Dictionary of the New Testament*, Geoffrey Bromiley translation, (vol 6), Grand Rapids, Eerdmans, 1969, pp. 266-274.

[40] Kyoung-Jin Kim, *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*, JSNTSup, Vol. 155, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p. 202.

[41] Sondra Ely Wheeler, *Wealth as Peril and Obligation: The New Testament on Possessions*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 62.

with God and one's selfish accumulation of goods. As one increases treasure for oneself, one simultaneously becomes poorer in relation to God.

If the man in the parable illustrates one who is not rich toward God, what does being rich toward God entail? The positive alternative appears in the penultimate line of the discourse (12:33)[42]. As in 12:21, there is in 12:33 both a reference to - treasure (θησαυρός) and a reflexive pronoun (ἑαυτοῖς). Selling (πωλέω) one's possessions and giving alms (δίδωμι ἐλεημοσύνη) is the counter example, both to greed (12:15) and to treasuring goods for oneself (12:21). Instead of storing - for oneself (12:21), one gives them away to others (12:33). Whereas storing treasure for oneself constitutes poverty toward God, selling possessions and giving alms is likened to purses that do not become obsolete, and an - unfailing treasure (θησαυρὸν ἀνέκλειπτον) in heaven.

An implication of this theological assessment in 12:21 is that the question of what to do with a surplus of goods represents an existential, ethical, and theological dilemma. The ethical opportunity that the surplus represents becomes explicit with the proposal of alms as a constructive alternative to the socially destructive consequences of πλεονεξία. To be rich toward God is to share one's goods in the form of alms with those most in need[43].

6. St. Basil application of Luke's rules about poverty and almsgiving

Starting from the words of Luke's parable of foolish man, the bishop of Caesarea address a pathetical homely, wishing to persuade the riches of his time to manifest generosity and almsgiving at starved poor.

St. Basil's hope is that the rich will open their granaries to meet the food shortage. Here he presents the image described earlier of the father being forced to choose between dying of hunger and selling his children into slavery. The theme of St. Basil's address is that the earth's surplus is given for stewardship, not possession[44]. Here St. Basil pleads with the rich:

„You, if you will hear me, opening wide all the doors of your storehouses, give full outlet to your riches. And just as a wide stream is distributed through the fruitful earth by many channels, so let your riches flow, that by many ways

---

[42] Outi Lehtipuu, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Supplements to Novum Testamentum, 123, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 246.

[43] Stephen I. Wright, *Parables on Poverty and Riches (Luke 12:13-21; 16:1-13; 16:19- 31)*, in *The Challenge of Jesus' Parables*, Richard N. Longenecker (ed.), Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 240.

[44] Susan R. Holman (ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Holy Cross Studies in Patristic Theology and History, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 38.

they may reach the homes of the poor. Wells, when they are drawn from, flow forth in a purer and more abundant stream. Where they are in disuse they grow foul. And so do riches grow useless, left idle and unused in any place; but moved about, passing from one person to another, they serve the common advantage and bear fruit"[45].

To those who believed they have a right to keep what they perceive is theirs, St. Basil has strong words. He warns:

„... Who is the robber: He who seizes what belongs to another. Are you not a grasper of everything; are you not a robber? He who strips another man of his clothing, is he not called a robber; and he who does not clothe the naked when he could, should he not be called the same? That bread you hold in your clutches that belongs to the starving. That cloak you keep locked away in your wardrobe that belongs to the naked. Those shoes that are going to waste with you, they belong to the barefooted. The silver you buried away, that belongs to the needy. Whomsoever you could have helped and did not, to so many you have been unjust"[46].

The reward for generous sharing will not be fully realized in this life but the next. Good works, says St. Basil, will „carry you back to the Lord, where, standing before our common Judge all the people shall call you their nourisher and their benefactor, and give you those other names that signify kindness and humanity"[47]. God himself, the angels, and „all who are gathered from the whole world shall call you blessed. Eternal glory, a crown of justice, the kingdom of heaven, these shall he receive who was a just dispenser of the things which perish"[48]. With such a reward promised, St. Basil asks:

„What keeps you from giving now... Are your barns not full...Is the law of God not plain to you? The hungry are dying before your face. The naked are stiff with cold. The man in debt is held by the throat. And you, you put off your alms, till another day?[49]"

And to illustrate the character of the rich in response to such suffering, St. Basil says:

„At length with tears the father goes, to sell the dearest loved among his children. But you do not bend before the face of such agony; no thought of nature enters your mind. Hunger drives this suffering creature, but you hold out, and play him, and prolong his agony. He offers as the price of food his

---

[45] Basil, *Hom. 6 (Homilia in illud: Destruam horrea mea)*, trans. M. F. Toal, in *The Sunday Sermons of the Great Fathers*, vol. 3, Chicago, Regnery, 1959, p. 329.

[46] *Ibidem*, p. 332.

[47] *Ibidem*, p. 327.

[48] *Ibidem*, p. 328.

[49] *Ibidem*, p. 331.

heart's blood. Your hands that drag riches from the deeps of his pain not alone do not tremble in fear, but with them you haggle over the price. To gain more you offer less; by every trick you look to add to the unhappy man's affliction. Tears do not move you to pity; nor his groans of anguish soften your heart. You are immovable and implacable"[50].

Those who have more, tend to use more. St. Basil treats this subject in *I Will Tear Down my Barns*, which takes as its point of departure the parable of Christ regarding the foolish rich man who said to himself that he would tear down his barns and build larger ones to store his goods. In St. Basil's treatment of the passage, "tearing down one's barns" becomes a metaphor for describing an expanding baseline of need. For St. Basil, the "barn" represents our definition of need, what we think we need to live. Thus, "tearing down one's barns" means redefining our needs based upon a change in our circumstances[51].

In effect St. Basil says that if we never have any extra to share, this is due to the fact that whenever we find ourselves in possession of a surplus, we immediately adjust our definition of need to fit the new situation. While the foolish rich man in the parable only thought to tear down his barns one time, we are constantly tearing down our mental barns in order to build larger ones, only to tear these down and build them up again:

„(You say) AI will pull down my barns and build larger ones." But if you fill these larger ones, what do you intend to do next? Will you tear them down yet again only to build them up once more? What could be more ridiculous than this incessant toil, laboring to build and then laboring to tear down again?".

For this reason, St. Basil explicitly rejects any attempt to formulate a two-tiered approach to the commandment. In St. Basil's view, "sell your possessions and give to the poor" is an expression of the law of love, and is therefore equally applicable to all, both monastic and non-monastic[52]. As he states in *To the Rich*:

„Was the command found in the Gospel, If you wish to be perfect, sell your possessions and give the money to the poor," not written for the married? After seeking the blessing of children from the Lord, and being found worthy to become parents, did you at once add the following, Give me children, that I

---

[50] *Ibidem*, p. 329.

[51] Mary Sheather, *Pronouncements of the Cappadocians on Issues of Poverty and Wealth*, in *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Pauline Allen, Raymond Canning, Lawrence Cross & B. J. Caiger (eds.), Queensland, Australia, Centre for Early Christian Studies, 1998, p. 379.

[52] Brian E. Daley, *Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy*, in *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999), pp. 431-461.

might disobey Your commandments; give me children, that I might not attain the Kingdom of Heaven"?

When some people use or hoard excessive amounts of resources, there will necessarily be less for others to use. As he says in the homily, *I Will Tear Down my Barns*, „If we all took only what was necessary to satisfy our own needs, giving the rest to those who lack, no one would be rich and no one would be poor"[53].

The corollary to St. Basil's teaching with regard to the ethic of sustainability is what might be called the „distributive mandate"[54]. The content of the distributive mandate is that whatever one has that is "extra," over and above one's actual needs, should be given to those who have less.

7. Conclusions

The world was created by God in order to be shared; for this reason, St. Basil says that private ownership of resources meant to be held in common distorts our relationships to each other and to the world.

As he says in *I Will Tear Down my Barns,* St. Basil – and any religious leader of today community – responding to an imaginary interlocutor who has just asked why it is unjust to keep what is „one's own":

„Tell me, what is your own? What did you bring into this life? From where did you receive it? It is as if someone were to take the first seat in the theater, then bar everyone else from attending, so that one person alone enjoys what is offered for the benefit of all in common - this is what the rich do. They seize common goods before others have the opportunity, then claim them as their own by right of preemption"[55].

St. Basil describes those who live by the rule of competition and private ownership as ἀκοινώνητοι, meaning „unsocial" or „unsociable"[56]. St. Basil says of the foolish rich man who tore down his barns that God was „inviting his soul to a more social and civilized demeanor." According to St. Basil, God is calling every person to become a social human being, one who understands his or her social obligations and lives in proper relation to his or her neighbor.

---

[53] Jean Bernardi, *La prédication des pères cappadociens: Le prédicateur et son auditoire*, Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Montpellier 30, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 311.

[54] Paul Jonathan Fedwick, *Bibliotheca Basiliana Universalis: a study of the manuscript tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea.* IV, *Testimonia, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography*, IV.2, *Manuscripts – Libraries* (Corpus Christianorum), Turnhout, Brepols Publishers, 1999, p. 922.

[55] Basil, *Hom. 6.7, trans.* M. F. Toal, p. 331.

[56] Susan Holman, *The Hungry Are Dying...*, p. 104.

Îndrumarea duhovnicească astăzi: între iconomie și acrivie

Pr. Lect. Dr. Adrian DINU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

Through this study, I did not intend to achieve introspection on the canonically, dogmatic, liturgical and historic evolution of the rules of the Church, but on the complex life of christians. It is a known fact that orthodox spirituality has a universal character, to which spirituality – i.e. the entirety of the spiritual, monastic life – belongs. I believe that a few clarifications regarding this life desired by some men are quite opportune, especially in the social, political and religious context we are living in.

Key words: canon, laxity, impediment, Fathers of the Church

Misiunea duhovnicului în Biserica Ortodoxă este de mare responsabilitate și actualitate. Așa a fost, de fapt, încă de la începuturile Bisericii și așa a rămas, deși realitățile de tot felul s-au schimbat în mare parte. Omul, însă, a rămas același, iar nevoile sale duhovnicești sunt încă și mai mari și de acută necesitate. Desigur știm mai multe lucruri, suntem influențați de numeroasele aspecte ale vieții pe care o ducem, folosim timpul, spațiul și întreg arsenalul daturilor noastre cu totul altfel decât o făceau înaintașii noștri dar, în esență, suntem aceiași oameni ca întotdeauna. Sufletul omului și nevoile sale rămân mereu aceleași din perspectiva lui Dumnezeu sau a mântuirii. Și atunci, se pune firesc întrebarea: ce putem face ca să respectăm atât legiuirea lui Dumnezeu dar să fim oameni contemporani nouă înșine și să nu trăim paseist și angoasat, ancorându-ne cu obstinație într-o Tradiție pe care, în parte, chiar nu ne-o cunoaștem sau, dimpotrivă, să trăim rupți de Tradiția sfântă a Bisericii, moderniști cu orice preț, ignorând și persiflând orice raportare la rădăcinile strămoșilor? Aceste conotații sunt evidente mai ales atunci când vine vorba de canoanele Bisericii, de respectarea lor, de putința ducerii unei vieți evlavioase, așa cum îi place lui Dumnezeu și cum este firesc la urma urmei. Deși societatea românească se laicizează tot mai mult, există creștini care doresc să se spovedească „după carte", solicitând canoane și rânduieli care depășesc uneori – cel puțin ca dorință – pe cele ale monahilor și monahiilor. Exercitarea slujirii duhovnicești este adesea dificilă, mărturie stând spusele multor părinți duhovnici, care recunosc în Sf. Spovedanie cea mai grea slujire din Biserică.

În acest studiu ne propunem abordarea unor aspecte esențiale ale îndrumării duhovnicești pe care o realizează, în principal, preotul duhovnic în Biserica Ortodoxă alături, desigur, de monahi, monahii sau chiar oameni simpli dar cu viață statornică și îmbunătățită în Hristos: problematica trăirii creștine ca viață și experiere religioasă, apoi lămurirea, cel puțin în parte, a ceea ce înseamnă cele două extreme des întâlnite în practica vieții noastre bisericiești: laxismul vs. rigoarea canonică și, în final, exemplificarea prin câteva canoane ale unor Sfinți Părinți a modului cum trebuie să-și săvârșească lucrarea un părinte duhovnicesc.

1. „*Și mulți din cei ce crezuseră veneau ca să se mărturisească și să spună faptele lor*" (Fapte 19, 18). Se știe faptul că, după Sfânta Scriptură, mărturisirea păcatelor este echivalentă cu pocăința în fața lui Dumnezeu, o realitate ce nu se confundă cu o simplă năzuință, cu o încercare sau cu un simbol, ci arată concretul credinței pe care o mărturisim cu buzele și cu inima atunci când noi devenim Biserică[1]. Mărturisirea păcatelor este o practică de căpetenie a credinciosului, practică ce a dobândit, încă de la început, caracter de Taină. De la această realitate aș dori să începem „investigația" noastră asupra experienței creștine sau a trăirii duhovnicești.

Problematica menționată mai sus este, așa cum bine se intuiește, complexă, profundă și de mare actualitate, pentru că prin ea se pune problema vieții noastre chiar, sub toate aspectele acesteia: familiale, sociale, ecleziale ș.a.m.d. Atunci când vorbim despre duhovnici și de lucrarea lor, fiecare creștin este implicat nu doar sentimental sau emoțional ci la nivel de realitate vie, dătătoare de soluții pentru toate aspectele vieții pe care o ducem. Așa cum se poate constata ușor din literatura ortodoxă și nu numai, această problemă a fost îndelung studiată[2].

---

[1] Pr. Ioan Mircea, *Biserica și lucrarea ei după Noul Testament. Har și harisme – iconomi ai Tainelor și harismatici*, în „Ortodoxia", anul XXXIV, nr. 3, 1982, p. 361.

[2] Iată câteva exemple de autori și titluri de opere, de la noi și din alte părți ale lumii: *, *Îndrumarul duhovnicului*, carte tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Dr. Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, lucrare alcătuită de către Pr. Eugen Drăgoi, consilier cultural, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 11-25; *, *Duhovnici români în dialog cu tinerii*, ediția a doua, Editura Bizantină, București, 2006; Arhim. Teofil Părăian, *Cum putem deveni mai buni. Mijloace de îmbunătățire sufletească – îndrumător ortodox*, Colecția „Ortopraxia", Făgăraș, 2007; Nicodim Aghioritul, *Deprinderi duhovnicești*, tipărit cu binecuvântarea P.S. Andrei, Episcopul Alba Iuliei, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995, „Partea a doua: Cercetări", pp. 317-347; Louis Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée & Cie Editeurs, Paris, 1960, cap. II: „La vie spirituelle et la Parole de Dieu", pp. 27-58; Antoine Guillaumont, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, Spiritualité Orientale no. 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, cap. XII: „Les spirituels et leurs rapports avec l'institution ecclésiastique dans le christianisme oriental des prémiers siècles", pp. 179-189 ș.a.

Duhovnicul este cel ce a trecut de la reflecțiile asupra lui Dumnezeu la certitudini. Practica vieții lui de zi cu zi îi impune un „regim" de existență aproape identic cu cel al Mântuitorului Însuși. El este bărbatul care *„nu mai caută pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi"* (Fapte 17, 27), ci este cel care trăiește, simte și se mișcă în Hristos. Existența lui personală este pe calc de identificare cu cea a Stăpânului căruia Îi slujește. Așa cum se exprima Sf. Pavel în Areopag, creștinul și, cu atât mai mult, preotul este *„de neamul lui Dumnezeu"* (Fapte 17, 29), cel nu a cărui iscusință este meritorie, ci lucrarea sa (interioară și exterioară) covârșește orice întâietate omenească.

Duhovnicul are la nivelul experienței creștine, ca și oricare alt creștin, o identitate comună dar și o așezare aparte, o rânduială ce trece dincolo de firesc. Ca oricare bun credincios, el crede în Dumnezeu cel Întrupat, în Înviere, în Taine și în tot ansamblul vieții în Hristos, dar trebuie să facă ceva mai mult decât oricare om, prin faptul că face vizibilă viața veșnică în celălalt, adică ceea ce obișnuiește el să realizeze, arată și îmbogățește pe cei ce vin la el. Creștinul se poate îndoi în fața minunii, paradoxul poate să i se pară de neînțeles, poate avea deseori posibilitatea smintelii în fața a ceea ce i se descoperă, pe când duhovnicul trăiește credința pură și nu mai poate ceda ispitei pentru că singura lui fascinație este propria experiență în/cu Dumnezeu. Nu neg aici faptul că duhovnicul nu ar putea avea crize existențiale sau la nivelul credinței, al sentimentelor ș.a.m.d. ci, dimpotrivă, afirm că tot ceea ce i se întâmplă este o evidențiere a prezenței lui Hristos! El începe și sfârșește prin trăirea lui Hristos, atât la nivelul credinței cât și la nivelul practic, obișnuit, dar nu mai este loc în sinele său de vreun experimentalism religios, ci Duhul este Cel care-l face să trăiască o permanentă renaștere duhovnicească pe care o împărtășește și altora fără a o pierde sau a o diminua. Concret, duhovnicul poate avea crize existențialiste de felul celor privitoare la „calitatea" actelor sale, de pietism sau de tradiționalism neliniștitor, de justificare dureroasă a credinței, dar toate acestea sunt date la o parte prin simpla raportare la Hristos, la conștientizarea lucrării Duhului, așa cum observăm de exemplu în viața multor sfinți Părinți ai Bisericii Ortodoxe[3]. Totul este coroborat în ființa sa cu voința și lucrarea lui Hristos.

Temenul ***trăire*** sau alții echivalenți precum: ***experiență*** (duhovnicească), *viață*, ***consacrare*** și așa mai departe sunt polivalenți, cuprinzând în sine nenumărate sensuri. *Trăirea* sau *experimentarea* lui Dumnezeu – și menționăm aici că ne referim numai la acest domeniu al Bisericii, lăsând la o parte conotațiile

[3] Iată două exemple: Irina Goraïnoff, *Séraphim de Sarov. Entretien avec Motovilov et instructions spirituelles*, traduit de russe par I. Goraïnoff, Théophanie, Desclée de Brouwer, Paris, 1979, „Devoir et amour envers le prochain", p. 208; Archimandrite Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la philocalie*, „L'âge des Pères du désert", Bayard Editions, Paris, 1997, pp. 13-32.

și implicațiile laice – înseamnă descoperirea și asimilarea Adevărului. Aceasta nu presupune, după cum s-ar crede la prima vedere, doar o acumulare de sensuri și de date despre Dumnezeu, pentru că faptul ar fi departe de viața ortodoxă. *A trăi pe Dumnezeu* nu reprezintă un ansamblu de străduințe personale sau colective care ar conduce pe cineva către o stare de comuniune cu Dumnezeu și nu se confundă nici cu erudiția spirituală sau cu efortul de memorare a capitole sau versete întregi din Scriptură, de exemplu. Trăirea Lui este totuna cu credința creștină ortodoxă, adică o întreită lucrare: descoperirea, verificarea și îmbogățirea în Calea, Adevărul și Viața lui Dumnezeu[4]. Creștinul pleacă în căutarea a ceva, iar parcursul acesta, de o complexiate extraordinară, alcătuiește experiența de viață duhovnicească autentică în Hristos. După cum se observă, noi ne plasăm în interiorul Vieții Mântuitorului, în sânul legăturii interpersonale de căpetenie care trebuie să marcheze viața noastră[5]. Experiența creștină înseamnă experiere, acumulare de Duh, viață primită de la El, dobândire de valori care nu țin numai de pământesc, ci în primul rând de ceresc. Realitățile spirituale sau duhovnicești sunt în mod necesar complexe, iar experierea lor înseamnă structurare interioară și exterioară a omului sau ansamblu de acte care dovedesc o Prezență, cea Duhului. Pe scurt, experiența sau trăirea ortodoxă este o lucrare de comuniune și de sădire interioară a omului cu daruri pe care Dumnezeu le face să crească[6].

Pentru a nu oferi impresia că cercetarea noastră se axează preponderent pe psihologic, deși tocmai pe acest *psihé* se concentrează toată atenția noastră, vom lăsa deoparte corelările pe care le are trăirea ortodoxă cu socialul, cu instituționalul sau cu intelectualismul, de exemplu, preferând nu sentimentalismul sau psihologizarea excesivă, ci observarea și diagnosticarea elementelor practice ale Teologiei Ortodoxe. Aceasta nu este formată, după cum se pare că le place unora să creadă[7], dintr-un ansamblu de sentimente și de acte, luate în parte sau în comun, și nici din exaltări filosofico-mistice mai mult sau mai

---

[4] „Pour l'Eglise orthodoxe, le salut de l'homme este sa déifiction" (Archimandrite Sophrony, *De vie et d'Esprit. Aphorismes spirituels*, Le sel de la terre, Montreux, 1993, p. 12)

[5] În acest sens episoadele scripturistice referitoare la călătoria ucenicilor spre Emaus sau referatul biblic referitor la drumul lui Saul către Damasc și „trans*formarea*" lui în Apostolul Saul, sunt pe deplin sugestive.

[6] Aceasta nu trebuie văzută ca un privilegiu sau un domeniu exclusiv al monahilor, ci fiecare om poate și trebuie să-L cunoască pe Dumnezeu pentru că numai viața dusă împreună cu El o definește pe aceasta de acum. Ideea este exprimată, de exemplu, de: M. André Louf, *La vie monastique vue par un moine du mont Athos*, în „Istina", Sixième année, 1959, p. 12.

[7] Iată câțiva autori și titluri de operă, mai de demult sau mai de aproape de noi, sugestive în acest sens: W. James, *L'expérience religieuse*, Paris, 1906; Luigi Giussani, *Le risque éducatif*, traduit de l'italien par Jean-Marie Wallet et Isabell Rey-Herme, Nouvelle Cité, 2006, cap. II: „Dimension personnelle et dimension communautaire", pp. 48-56; Walter Kasper, *La théologie et l'Eglise*, traduit de l'allemand par Joseph Hoffman, Les Editions du Cerf, Paris, 1990.

puțin credibile[8]. Desigur, Ortodoxia nu neagă faptul că există o puternică latură personală în domeniul „trăirii" sau „trăirismului", dar această latură nu o concurează și nu o lasă deoparte niciodată pe aceea care ține de comunitate, de Biserică și de tot ceea ce înseamnă aceasta. De exemplu, marii duhovnici ai Bisericii nu au fost oameni însinguraţi și separaţi de lume sau, dimpotrivă, privilegiaţi ai soartei în sensul de preferaţi de Dumnezeu în detrimentul altora ci, dimpotrivă, au fost și rămân oameni puternic experimentaţi sau ancoraţi în domeniul liturgic, pedagogic și haric. Ei au o relație integrală cu Dumnezeu, de părtășie cu El în sensul că tot elanul lor latreutic și cultic constituie un act de puternică vocație și angajament veritabil pe calea lui Dumnezeu[9].

Experiența vieții ortodoxe este totuna cu trăirea creștină autentică și prezintă, așa cum am arătat, numeroase aspecte de ordin rațional, sentimental, voluntarist, eclesial și așa mai departe, fără însă a se limita la vreunul dintre acestea, deoarece le înglobează și le transpune pe toate în Viața care este Hristos. Cea mai mare greșeală pe care o comit mulți teologi contemporani este tocmai considerarea teologiei ca ceva autonom, de sine stătător, fără implicații la nivel ființial. *De*-personalizarea accentuată la care asistăm înseamnă, mai întâi de toate, depersonalizarea trăirii creștinești, o uitare, o ignorare și o denaturare a Tradiției pe care o moștenisem de la părinții noștri. Astăzi se pune accentul pe sistematizarea și schematizarea întregului edificiu cultural și cultual al omului, iar religia și, implicit, viața duhovnicească nu face excepție, ajungându-se la un soi de empirism al trăirii, ca și cum noi am putea „dobândi" numai lucrurile tangibile, fără a mai intra efectiv în legătură cu Dumnezeu. De fapt, avem de a face mai întâi cu o înțelegere greșită a lucrurilor, care are ca și consecință trăirea greșită a legăturii cu El, la care se adaugă celelalte slăbiciuni ale omului modern precum: pasivitatea, subiectivismul în raport cu experiența de viață creștină, indiferența... Sunt mulți oameni care cred cu tărie chiar, că simpla înțelegere a unor noțiuni despre Dumnezeu, coroborate în mod imediat și inevitabil cu nelucrarea a ceva concret, adică omul rezumat la propriul înțeles al realităților, este idealul de viață care transpune totul în jur, inclusiv relația cu divinitatea. Desigur, ne dumirim adesea foarte greoi, în

---

[8] Fr. Schliermacher, *Discours sur la religion*, trad. L. J. Rouge, Aubier, 1944.

[9] Un element foarte important mi se pare cel al *instinctului* religios pe care l-au avut marii duhovnici ai lumii. Exemplele sunt nenumărate: Vladimir Lossky et Nicolas Arseniev, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIIIème et XIXème siècles*, introduction par le P. Palcide Deseille, Ouvrage réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en France, Spiritualité Orientale no. 21, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles, 1977; Métropolite Antoine Bloom, *Voyage spirituel. Méditations sur un thème*, traduit de l'anglais par Jaques Winandy, Editions du Seuil, Paris, 1974; Olivier Clément, *Le visage intérieur*, Stock/Monde Ouvert, Paris, 1978 etc. Din nefericire, problema aceasta rămâne încă puțin studiată în școlile noastre.

salturi, iar când totuși ajungem la o oarecare măsură a experienței duhovnicești, ne încearcă experiențele sentimentale, emoțiile, iluminările personale subiective, fără a dobândi confortul daturilor existențiale bisericești, autentice. Ne încredem mai mult în noi înșine decât în Dumnezeu... și ajungem la autonomia absolută a propriului eu. Experiența creștină de viață sau trăirea duhovnicească nu se manifestă prin lucruri sau date dobândite, ci este expresia unei vieți dobândite, a unor activități zilnice care ating imanentul. Altfel spus, Dumnezeul personal nu trece înaintea celui propovăduit de Biserică, adică conștiința și felul propiu de a fi nu se încarcă de construcții personale adesea inutile. Părinții Bisericii din vechime *au trăit* credința, iar acest verb atât de bogat în sensuri trece de conceptualizările curente empiriste, valorizând pe Hristos Cel personal și tot „*ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții*" (1 Ioan 1, 1). De aici rezultă că trăirea creștină sau experiența vieții în Hristos înseamnă ceva dovedit și trecut prin propria personalitate. Atunci când ai avut o legătură nemijlocită cu cineva nu rămâi convins doar de faptul că acel cineva există, ci și reevaluezi momentele conviețuirii cu el, le dai sensuri noi, îmbogățindu-te... în bine sau în rău. Totul depinde de modul de raportare personal față de acel cineva, pentru că întâlnirea cu o persoană nu se traduce numai printr-un conglomerat de aspecte exterioare cât mai ales prin descoperiri lăuntrice[10].

Experiența religioasă se poate numi și transpunerea tuturor actelor noastre în relație cu Dumnezeu. Aceasta include o componentă voluntară sigură, înțeleasă ca act liber și care definește „poziția" mea față de Dumnezeu. În actul trăirii credinței sunt cuprinse, așa cum bine știm, adorarea lui Dumnezeu, preacinstirea Maicii Sale și cinstirea sfinților, smerenia, dragostea și toate celelalte care alcătuiesc rădăcina noastră profundă și care ne angajează în împlinirea scopului vieții. În starea de făptură a Lui, eu mă accept așa cum sunt, dar primesc darurile de care El mă învrednicește pentru că Dumnezeu este Iubire și nu I se poate răspunde decât tot prin iubire. Iată că în acest moment descoperim și o latură afectivă a trăirii și vieții ortodoxe. Ca om, constat că primesc nenumărate daruri de la Dumnezeu, dar Îi și pot oferi lauda și preaslăvirea cuvenită, ceea ce face să se adâncească vocația mea de creștin. Aceste lucruri sunt cu mult mai valoroase atunci când vine vorba despre duhovnic. La această latură, ca de altfel așa cum ar fi firesc să fie la toți creștinii, se adaugă și cea

[10] „Ceea ce faci, te face" (Arhim. Teofil Părăian). Despre realitatea și posibilitatea transmiterii valorilor și a trăirii creștine se poate vedea un foarte bun material al lui: Jacques Audinet, Maurice Bellet et all., *Essais de théologie pratique. L'institution et le transmettre*, Préface de René Marlé, Beauchesne, Paris, 1988, cap. II: „Le transmettre", pp. 109-166.

activă prin care se transpun în faptă toate acțiunile sau activitățile noastre religioase și nu numai. Afirmăm aceasta gândindu-ne și oferind ca exemplu faptul că toate gesturile și comunicările omului duhovnicesc devin inspirate și consacrate cu adevărat. Ele induc în sinea celui trăitor de Dumnezeu pe Hristos, Fiul Său, prin orice firicel al gândirii și-L arată deopotrivă celor din jur. De aceea slujirea Lui nu cunoaște margini și totul se transfigurează în prezența Lui, așa cum ne oferă mărturie Sf. Pavel: „*De aceea, ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți*" (1 Corinteni 10, 31).

Așa cum cred că se poate intui deja, experiența creștină descoperită și asimilată personal are și o latură profund comunitară. Omul și mai ales duhovnicul nu este niciodată singur în fața lui Dumnezeu și însuși termenul în discuție presupune aceasta. Rugăciunea de căpetenie pe care ne-a învățat Mântuitorul să o spunem nu se intitulează „Tatăl meu", ci „Tatăl nostru", ceea ce arată că nimeni nu-L află și nu-L trăiește singur pe Dumnezeu, ci în unire cu ceilalți oameni. *De aceea trăirea ortodoxă este integratoare și formatoare.* Ea este, de fapt, experiența sacrului, dar nu așa cum au definit-o filosofii sau gânditorii, ci maeștrii spirituali sau duhovnicii prin viața și fapta lor care nu s-au rupt niciodată. Taina care nu s-a sfârșit niciodată în viața lor pământească a fost tocmai această viață dusă în Hristos și pentru Hristos, care nu s-a dovedit a fi o categorie filosofică, neant sau teorie pură, ci elan cotidian către El, pentru a-L face să se sălășluiască în propria persoană dar și în a altora, ca fundament al ființei.

Trăirea ortodoxă mai poate fi definită și ca ritm de viață, luare în considerare a unei relații deja oferite de Dumnezeu, o chemare la propria libertate. Omul, atunci când intră în relație cu Creatorul său, trece dincolo de orice empirism ideologic și ajunge la cufundarea în abisul Lui pe care începe să-l cunoască și, de aceea, el se îmbogățește și se desăvârșește, așa cum arată și o expresie celebră a Fericitului Augustin: „abyssus abyssum invocat"[11].

În concluzie, se poate spune că trăirea ortodoxă este relevarea prezenței lui Dumnezeu în propria persoană, este o nădejde și o realitate totodată, dar nu o realitate oarecare, ci una eclesiastică pentru că numai în Biserică și prin mijloacele ei se realizează comuniunea cu El. „Nu mai fi căutat dacă nu M-ai fi găsit deja" spune același autor menționat anterior, ceea ce arată calea de urmat și principiul darului nou pe care ni-l dă Dumnezeu.

2. *Abordarea vindecării: laxism sau rigoare în duhovnicie? „Il n'y a pas de différence entre les commandements du Christ et la vie de Dieu lui-même"*[12]. În această parte vom încerca să analizăm ceea ce întâlnim adesea în practica

[11] Fericitul Augustin, *Enarrationes en Psalmos*, 41.

[12] Archimandrite Sophrony, *De vie...*, p. 17.

curentă bisericească: relaționarea dintre duhovnic și credincios, pe care uneori o vedem fundamentată fie pe o înțelegere strictă a rânduielilor, fie pe o asumare largă a lor și evidențierea imediată a consecințelor. Adesea calea de aur, cea de mijloc, nu există... De aceea, se cuvine a fi spuse câteva cuvinte despre condițiile de viață, despre ritmul cotidian de muncă și „obligativitatea" de asimilare a noului la care pot fi adăugate multe alte aspecte ce antrenează forme de manifestare, inclusiv în ceea ce privește viața duhovnicească. În viață întâlnim sau, mai degrabă, dobândim adesea: suprasolicitare, stres, stări reactive de tip nevrotic, anxios, depresii, afecțiuni psihosomatice, tulburări de comportament etc. Multele „componente" ale vieții de acum se constituie într-un tablou sugestiv al comunității umane din veacul în care trăim, dintre care cea mai importantă mi se par a fi *expansiunea civilizației*. Desigur, din punct de vedere ortodox, ne putem întreba: despre ce fel de civilizație vorbim?; cum influențează aceasta activitatea duhovnicului?; are el mijloacele necesare, fără a fi rupte de lume dar nici doar specifice acesteia, care mai pot contribui eficient și imediat la ameliorarea a ceea ce, printr-o sintagmă modernă, numim „condiții de viață", iar pentru noi aceasta înseamnă întâi de toate starea interioară a omului?

În demersul anunțat aici pornim de la o evidență: duhovnicul nu are o activitate simplă, obișnuită[13]. Atât ca oameni, cât mai ales din perspectiva lucrului pe care-l săvârșesc, ei se confruntă cu situații cu totul particulare, însă întotdeauna ei trebuie să dezvolte un adevărat program *psiho-fizic* de profilaxie, asemănător cu activitatea unei „echipe terapeutice" complexe din domeniul medical, care știm că-l tratează pe om inter-disciplinar, ca un tot, așa cum este[14]. Aceste lucruri se observă tot mai mult în activitatea medicului, a psihiatrului sau a psihologului, de exemplu. De ce nu ar fi așa și în duhovnicie?

---

[13] Terapia prin rugăciune este cea mai eficace, pentru că elimină din start orice posibilitate de eroare umană. Nu degeaba absolut toți duhovnicii se raportează la rugăciune în convorbirile sau în scrierile lor. Problema pare anacronică mai ales pentru tinerii de astăzi, obișnuiți cu internetul și cu mass-media în general și cărora li se pare greoi să stai în fața unei icoane să te rogi. Dar tocmai în această practică constă o bună parte din formarea duhovnicească, parte ce nu ar trebui deloc neglijată. În momentul în care sufletul este echilibrat, atunci și fizicul se întregește, se restaurează. Și, invers, ori de câte ori sufletul ne este bolnav, ne îmbolnăvim și fizic. Se constată tot mai mult că oricâte medicamente am lua și la oricâte discuții am recurge, până când sufletul nu revine la starea de pace, refacerea nu va fi reală și stabilă. De aceea, cred că este mai la îndemână, mai puțin costisitor și cu siguranță mai sigur să apelăm la ajutorul lui Dumnezeu.

[14] A se vedea în acest sens cartea deosebită a lui Dominique Beaufils, *Credința ta te-a mântuit – o viziune ortodoxă asupra bolii și a morții*, carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, traducere din limba franceză de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu și Asist. Dr. Claudia Dinu, lectori Prof. Dr. S.M. Dimitriu, Dr. D. Dimitriu, Dr. M. Negoiță, Ed. Trinitas, Iași, 2009, cap. „Libertatea și veșmintele de piele", pp. 35-53.

În căutarea răspunsurilor la întrebările anterioare cred că se poate porni de la ideea că duhovnicul are, în primul rând, obligații duhovnicești și mai apoi „drepturi". Printre aceste prime nevoi spirituale se numără credința fierbinte în Dumnezeu, o credință vie, lucrătoare manifestată prin faptele iubitoare. Apoi, desigur, vin și celelalte: datoria de a respecta valoarea fiecărui om, așa cum este, practicarea milosteniei, a postului, dovezile concrete de formare, de ocrotire și de întărire a credinciosului: modelul vieții personale în toate aspectele ei[15].

Nu putem apoi renunța la realitatea preoției și la modul cum trebuie să se aplice aceasta, atât „deținătorului" ei cât și celor din jur, care primesc roadele ei. Aminteam în subcapitolul anterior că *Preoția* este cea mai înaltă *slujire* la care poate fi chemat omul, prin complexitatea și jertfa ei. Preotul duhovnic este mijlocitor între Dumnezeu și oameni, chivernisitor și administrator al Tainelor divine și al sufletului omului. El trebuie să aibă o cultură duhovnicească foarte înaltă, să fie cu câteva trepte mai sus față de ceilalți pe scara duhovnicească, pentru a fi un model adevărat și perceput ca atare. La fel, oricare om, chiar foarte simplu în gândire și în exprimare de ar fi, se dovedește de fapt o „structură" complexă, foarte diferită de la individ la individ. Fiecare om are caracteristicile sale, personalitatea sa, temperamentul său, este extrovertit sau introvertit, comunică mai bine sau mai rău. Pentru a putea vindeca, preotul trebuie să înțeleagă mai întâi problema, să aibă o mare capacitate de empatie, o comunicare excelentă, un „simț" extraordinar. Nu mai este îndeajuns doar credința și cultura teologică. Ea trebuie completată cu vaste cunoștințe de pedagogie, psihanaliză, sociologie, medicină, biologie etc., precum și abilități diplomatice[16]. El trebuie să cunoască foarte bine constituția și psihologia umană, să recomande aproape instantaneu medicamentul potrivit, factorul *timp* fiind de cele mai multe ori deosebit de important. Ceea ce mi se pare a fi extraordinar este faptul că experiența *lui* despre Dumnezeu nu se epuizează atunci când se deschide către om. Pe scurt, când duhovnicul este bun și are tendința spre ce este bun, atunci face și din cel rău, mincinos, păcătos, fur, desfrânat etc. un om bun. Aici este legătura dintre dreapta trăire a credinței și duhovnicie! Cred că nu ar trebui să uităm faptul că Mântuitorul Hristos a *simțit* și a *trăit* divinitatea ca pe o atotputernicie binevoitoare care-l poartă și-l hrănește pe tot omul, ca pe atotîndurarea care, din abundența păcii Sale, aduce pace și mângâiere pentru

---

[15] A se vedea, de exemplu: Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Efrem Sirul, *Despre Preoție*, traducere, introducere, note și un cuvânt înainte de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, pp. 59-60.

[16] Dominique Beaufils, *Credința ta...*, p. 187 (o expresie deosebită este aceea: „patere cum", a *com*pătimi).

sfășierea păcatului și evidențierea pocăinței, viața din care izvorăște sănătatea sufletului și a trupului[17].

O altă idee pe care o luăm ca fundament al rezolvării întrebărilor anterioare este cea referitoare chiar la Persoana Mântuitorului Hristos care, se știe, că nu a adus atât *o teologie*, ci mai ales un fel de viață. Teologii au numit-o *viața în Hristos*[18]. Singura condiție de a fi părtaș la această viață este credința, încununată cu faptele ei. De aceea, necredința ucenicilor este cauza pentru care ei nu pot face minuni (Matei 17, 20) și tot din necredință se pierd cu firea (Marcu 4, 40). Hristos prețuiește credința nu numai la slăbănog, ci și la cei ce-l purtau, căci aceștia îi atribuiau Lui toată puterea făcătoare de minuni (Marcu 2, 5). O astfel de „purtare" a celuilalt realizează duhovnicul. El trebuie să se dovedească un alt Simon Cirineul, care din perspectivă umană și divină, duce crucea păcatelor semenului ce intră în legătură cu duhovnicul. În Scriptură sunt multe tablouri care limpezesc imaginea duhovnicului și a modului cum acesta se cuvine să lucreze, dar printre ele unul deosebit de sugestiv: cel al convertirii Sf. Pavel. Parafrazând titlul paragrafului nostru, am putea spune că acesta plecase la drum cu multă acrivie spre plinirea poruncii sinedriștilor, dar ajunge la iconomia lui Dumnzeu... După convertirea la Hristos, el ajunge să spună că: „*Pe toate le pot întru Hristos, Cel ce mă întărește*" (Filipeni 4, 13); „*Și mi-a zis: De-ajuns îți este harul Meu, căci puterea Mea întru slăbiciune se desăvârșește!*" (II Corinteni 2, 9).

Din cele menționate rezultă că manifestările externe ale unor acte interne, precum rugăciunea, pocăința și așa mai departe, sunt *fenomene religioase* care nu pot și nu trebuie să fie tratate în mod scolastic sau avocățește. Concret, referindu-ne la problematica noastră, atât din perspectiva duhovnicului cât și din cea a penitentului, se observă că prin întâlnirea lor are loc o *revelație*, care nu poate fi tratată ca obiectivism psihologic sau act(-tivitate) de oricare natură ar fi, ci ca *legătură duhovnicească* și asumare a Duhului lui Hristos ce are la temelie adevărata trăire religioasă. De aceea, nu poți contabiliza cuvintele rugăciunii sau lucrările Bisericii și nici *jertfirile* cuiva (fie el credincios, preot sau episcop); nu se cuvine să luăm ușor realitățile spirituale, mergând către o latură sau cealaltă (acrivie sau laxism) sau, mai rău, pendulând între cele două în funcție de anumite referințe. „Duhovnicul este nevoit să penduleze permanent

---

[17] Chrysostomos, Arhiepiscop de Etna, *Sfaturi pastorale ortodoxe din perspectivă psihologică*, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2002, p. 47.

[18] A se vedea: Dominique Beaufils, *Credința ta...*, subcap. „Curăția lui Dumnezeu", p. 30; Archimandrite Sophrony, *De vie...*, p. 25: „*La voie vers la connaissance de Dieu passe avant tout par la foi, l'amour du Christ et le repentir*"; Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Cuvânt înainte și traducere de Pr. Prof. Ion Buga, Asociația filantropică medical creștină CHRISTIANA, București, 1993, cap. XI „Creșterea vieții spirituale", pp. 142-146.

între aplicarea cu acrivie a canoanelor, întrucât ele nefiind abrogate ori amendate de Biserica Ortodoxă, chiar dacă par a fi căzute în desuetudine, rămân valabile și între apelarea la principiul iconomiei canonice, care presupune însă nu măsuri arbitrare ori superficiale, ci chibzuință îndelungată și o diminuare a epitimiilor dacă sunt îndeplinite anumite reguli și create premisele care evită rănirea legilor bisericești"[19].

Pentru a observa și mai bine alternativa permanentă ce stă în fața duhovnicului și a penitentului cred că se cuvine să analizăm cele trei momente din relaționarea celor doi: primirea credinciosului, dialogul cu el și canonisirea lui. Astfel, în ceea ce privește primirea unui credincios de către duhovnic se știe că nimeni nu trebuie să facă excepție de la aceasta. La pocăință suntem chemați cu toții, așa cum ne arată mai multe canoane[20]. Cu alte cuvinte, nu există situații când un credincios ar putea fi respins de la scaunul spovedaniei și al comuniunii cu Hristos. În ceea ce privește dialogul dintre părinte și credincios sunt deosebite cuvintele unui monah athonit cunoscut mai ales lumii occidentale: „Tu nu vezi cu proprii tăi ochi, ai nevoie, pentru a te cunoaște, de privirea altuia. Nimeni nu este bun judecător pentru propriul său caz. Un părinte spiritual este o oglindă pe care Dumnezeu voiește să ne-o dăruiască, pentru ca noi să ne putem cunoaște, este o oglindă al cărei cuvânt este uneori aspru, dar aceasta este pentru ca noi, văzând păcatul nostru, să ne dorim a ne regăsi propriul nostru chip. În ziua în care-l vei fi găsit, oglinda ta va tăcea și veți reflecta împreună același Soare. Fără ajutorul unei alte persoane, este foarte greu să avem discernământ în privința propriei noastre vieți; căci «deosebirea duhurilor» este în general un har, care de obicei nu este dăruit decât celor a căror inimă este pacificată în profunzime"[21].

Pentru a ilustra în mod concret care este atitudinea pe care se cuvine să o aibă duhovnicul în scaunul spovedaniei, oferim câteva exemple luate din viața de familie și din societate. În acestea se poate observa și atitudinea credinciosului în fața rigorii sau a laxismului celui care îi ascultă spovedania. Duhovnicul trebuie să spună adevărul în orice situație, chiar și atunci – sau mai ales

---

[19] Pr. Eugen Drăgoi, *Îndrumarul duhovnicului*, p. 12.

[20] Canonul 2 de la Sinodul de la Laodiceea (Vlassios Phidas, *Drept canonic. O perspectivă ortodoxă*, traducere în românește de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și Locțiitor de Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, Trinitas, Iași, 2008, pp. 71-72). Vezi și: Neofit, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion (Cârma Bisericii Ortodoxe)*, tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, Editura Credința Strămoșească, 2004, p. 421.

[21] Jean-Yves Leloup, *Cuvinte din Muntele Athos*, cu o prefață de Jean-René Bouchet și cu o scurtă prezentare a Sfântului Munte, traducere de Veronica Struțeanu, Editura Bizantină, București, 1998, p. 51.

atunci – când acestea sunt foarte greu de acceptat. Astfel: „Dacă soțul îți cere să avortezi, amenințând cu divorțul, ce să faci? Trebuie să te desparți de un asemenea om și să nași copilul, chiar dacă aceasta va fi foarte greu. Acesta este cazul în care ascultarea față de soț nu poate consitui o prioritate"[22]. Iată ce spune Sf. Vasile cel Mare: „Cum că exercitarea cumpătării este necesară este clar: întâi pentru că Apostolul numără cumpătarea între roadele Duhului și apoi fiindcă spune că slujirea se face deplin prin cumpătare, prin cuvintele: «...în osteneli, în privegheri, în posturi, în curățenie»; și în alt loc: «în osteneală, în trudă, în privegheri adesea, în foame și sete, în posturi adeseori»"[23].

Așadar, atitudinea duhovnicului față de credinciosul care vine sub epitrahilul său „trebuie să fie cea a dragostei care covârșește toate, pentru a da curaj și încredere spre o mărturisire sinceră și completă și a nu crea temeri creștinului, care are o mare sensibilitate în ceea ce privește dezgolirea și recunoașterea propriilor fapte"[24]. Atitudinea dublă pe care o constatăm astăzi în popor: a rigorii canonice impuse cu orice preț, constatată se pare mai ales printre unii monahi, și a laxismului canonic manifestat în diferite chipuri, poate mai ales printre preoții de mir, se cuvine să subliniem că nu este decât una accidentală sau ocazională. Cred că ideea aceasta a fost inoculată mai demult în tradiția noastră nescrisă, pe când practica vieții bisericești arată că majoritatea covârșitoare a preoților înțeleg să facă din duhovnicie o scară către Dumnezeu și nu un raport avocățesc de incriminare sau de scoatere de sub incidența legiuirilor bisericești a cuiva. Desigur, pendularea unora între cele două variante expuse este dureroasă și ineficace, dar cred că nimeni nu spovedește pe cineva vreodată cu gândul sau cu intenția de a-l separa sau de a-l face mai presus de Hristos. Atitudinile acestea extreme se regăsesc doar la preoții care nu cunosc de fapt canoanele[25]. De ce? Pentru că ele sunt intepretate după om și nu omul după ele. Cine cunoaște canoanele Bisericii observă că ele se referă la o stare de normalitate, de firesc al vieții omului pe pământ. „Biserica a avut întotdeauna grijă să propună o cale de mijloc, procedând cu mult discernământ"[26]

---

[22] Preot Maxim Kozlov, *Familia, ultimul bastion. Răspunsuri la întrebări ale tinerilor*, traducere din limba rusă de Eugeniu Rogoti, tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Editura Sofia, București, 2009, p. 70.

[23] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile Mari*, 84, în Neofit, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion*..., p. 644.

[24] Pr. Eugen Drăgoi, *Îndrumarul duhovnicului*..., p. 12.

[25] Astfel de exemple care fac mai mult deservicii Bisericii sunt numeroasele „Îndreptare de spovedanie" care circulă pe piață, dar care nu au nici un discernământ în cuprinsul lor și nici o reținere în a propovădui o falsă evlavie. Un exemplu concludent: Gheorghe Băbuț, *Pelerinul român*, care este doar o încercare de imitare a *Pelerinului rus* (www.cartiortodoxe.ro/carte-a-carte/2355-pelerinul-roman-babut-gheorghe-diac.html).

[26] Pr. Eugen Drăgoi, *Îndrumarul duhovnicului*..., p. 13.

și de aceea credinciosul care vine la Biserică trebuie să se conformeze regulilor acesteia pentru a ajunge la desăvârșire și nu Biserica să se acomodeze felului de a fi al oamenilor.

Există și fenomenul interesant, cel puțin până la un oarecare moment, de interacțiune între cele două tipuri de realizare a duhovniciei: riguroasă și „largă". Din întreaga literatură canonică[27] se observă clar faptul că Biserica are întotdeauna grijă ca nimeni să nu sufere, chiar atunci când sunt abordate aspecte extrem de jenante ale personalității omului. Din dorința de a eradica păcatul din ființa omului, canoanele au fost alcătuite prin consens ecleziastic și prin cutumă unanim acceptată, oferind soluții realiste diverselor situații în care sunt expuși oamenii. De aceea, spuneam că ele nu sunt nici „înguste" și nici „largi", ci potrivite firii omenești și oferind soluții dumnezeiești la problematicile care apar în viață. *Formarea duhovnicească* ca educare a deschiderii pe care se cuvine să o aibă omul față de Dumnezeu și față de lume în sensul cel bun, se folosește de sau operează cu canoanele bisericești pentru a construi alteritatea ca primire a alterității în sălașul inferiorității. Am putea spune, neforțând deloc cuvântul, că prin canoane, omul străin de Hristos se convertește în aproapele sau în casnicul Lui. Semnificațiile identitar spațiale ale dihotomiei pe care tocmai am amintit-o, străinul/aproapele de Hristos, sunt multiple și se verifică prin canoanele Bisericii. Acestea se dovedesc a fi cale sau drum pe care El ni-l arată pentru ca omul să devină, să se formeze duhovnicește.

3. *Canoanele Sfinților Părinți ca ilustrare a duhovniciei.* *„Problema interpretării este capitală atunci când vorbim de căutarea* ***adevăratei voințe*** *a canoanelor..."*[28]. Pentru o viață dusă în sfințenie și mai ales pentru dobândirea mântuirii, din ambele perspective: aceea a duhovnicului cât și aceea a creștinului, canoanele trebuie respectate cu mult discernământ. Nu trebuie să existe nici bigotism și nici larghețe în abordarea acestora.

Câțiva dintre Părinții Bisericii mai importanți ne arată foarte clar modul în care trebuie să-și săvârșească lucrarea, preotul duhovnic. Aici ne vom referi la mai multe canoane ale următorilor Părinți: Sf. Vasile cel Mare († 379) care a rânduit 92 de canoane, Sf. Grigorie de Nyssa († 395) care a poruncit 8 canone

---

[27] A se vedea: Vlassios Phidas, *Drept canonic. O perspectivă ortodoxă*, traducere în românește de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu, carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și Locțiitor de Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, Trinitas, Iași, 2008; Neofit, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion (Cârma Bisericii Ortodoxe)*, tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, Editura Credința Strămoșească, 2004; Emilian-Iustinian Roman, *Miscellanea juris. Îndrumator bibliografic și canonic legislativ*, tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Editura Performantica, Iași, 2008 etc.

[28] Vlassios Phidas, *Drept canonic...*, p. 129.

și Sf. Grigorie Teologul care a dat un singur canon[29]. Se cuvine și o precizare: ca un fir roșu ce traversează întreaga gândire patristică se observă faptul că puterea și responsabilitatea duhovnicului sunt luate la adevărata lor valoare. Părinții Bisericii sunt normativi în ceea ce privește viața și, de aceea, au fost îndeobște cunoscuți ca *mari dascăli ai lumii și ierarhi*; ei au făcut, în primul rând, teologie pentru preoție, dar nu de dragul teoretizărilor ori din preocupări nobile însă fără substanță[30]. Teologia lor înseamnă făptuire sfântă, solidară în iubire cu oamenii și cu Dumnezeu, ajutorare, părtășie la bine și ferire de rău.

Astfel, în ceea ce privește viața duhovnicească, Sf. Vasile, de exemplu, ne arată că „*scopul vieții noastre, în vederea căruia facem totul și către care ne îndreptăm cu toată râvna este trăirea cea fericită în veacul ce va să vină. Trăirea aceasta nu se poate desăvârși, însă, decât numai atunci când ne lăsăm stăpâniți de Dumnezeu*"[31]. Consecința unei astfel de trăiri este o bucurie spirituală și o bună dispoziție lăuntrică pentru că „*Domnul este un fel de loc care cuprinde în sine pe cei drepți, așa că dreptul care se găsește în acest loc, în chip necesar se simte bine dispus și vesel*"[32]. Se va putea observa faptul că acești Sfinți Părinți, ca toți ceilalți de altfel, au legiferat canoane și rânduieli pentru creșterea vieții duhovnicești, pentru mai buna cunoaștere a voii lui Dumnezeu și pentru împlinirea pe plan uman. Componentele acestei legiferări și care formează „sufletul" întregii educații sau a demersului lor spiritual sunt cele cunoscute: rugăciunea, ascultarea față de Dumnezeu, apărarea Tradiției și a dogmei creștine sau identificarea omului cu Biserica lui Hristos. Doctrina lor se bazează pe o vastă cultură și trăire autentică, cu puternice argumentări din Biblie și din viața concretă, dusă în Duhul lui Dumnezeu. Canoanele lor se vor constitui în arme puternice împotriva ereticilor pentru că se bazează pe Scriptură, pe cuvântului lui Dumnezeu și pe experiența lor în cele sfinte.

Un prim aspect pe care-l observăm în canoanele lor este acela al claritații mesajului duhovnicesc. Ei au dovedit, iar prin rânduiala canoanelor ne impun și nouă același lucru, o analiză și o judecată clară, adică a nu aprecia subiectiv,

---

[29] A se vedea: *, *Îndrumarul...*, p. 201-202; Vlassios Phidas, *Drept canonic...*, pp. 173-206; Neofit, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion...*, pp. 597-660 (Sf. Vasile); *Ibidem*, pp. 661-674 (Sf. Grigorie de Nyssa); *Ibidem*, p. 674 (Sf. Grigorie Teologul).

[30] Pr. Prof. dr. Ștefan Alexe, *Actualitatea gândirii Sfinților Trei Ierarhi despre preoție*, în „Studii Teologice", nr. 5-6, 1984, p. 184.

[31] Sfântul Vasile cel Mare, can. 88, în Neofit, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion...*, p. 650.

[32] *Ibidem*.

avocățește și grăbit diversele situații și nici să se bagatelizeze credința. Aprecierea pe care o face duhovnicul nu înseamnă larghețe și nici rigoare cu orice preț[33].

Iată câteva exemple: canoanele 84 și 85 ale Sf. Vasile și canonul 8 al Sf. Grigorie de Nyssa. Astfel, Sf. Vasile nu incriminează un păcătos doar pentru simplul fapt că a greșit în fața lui Dumnezeu, ci vede chiar și în acela capacitatea de îndreptare, de a-și deschide sufletul către El și a ajunge la curăție: „Să se ceară roadele pocăinței, căci negreșit, nu după timpul de penitență le judecăm pe unele ca acestea, ci ținem seama de felul pocăinței" (can. 84); iar în canonul 85 spune: „Să ne rugăm ca să-i câștigăm pe ei și să-i scoatem din cursa diavolului; iar de nu vom putea să facem aceasta să ne sârguim a mântui măcar sufletele noastre de veșnica osândă"[34]. Iar Sf. Grigorie de Nyssa adaugă: „Pretutindeni însă, în privința felului păcatului, înainte de toate, se cuvine a ține seama de felul dispoziției sufletești a celui ce se vindecă și să nu se creadă că timpul este suficient spre vindecare, (că oare ce vindecare se face în timp?), ci de intenția celui ce se vindecă pe sine prin credință"[35].

Un alt aspect foarte important considerăm noi, la care sfinții au făcut referire și în care se recomandă mult discernământ sau bună chivernisire este acela al perioadei de pocăință. „Dacă oricare dintre cei care au fost în păcatele menționate mai înainte (în canoanele 51-73 n.n.) se va face sârguitor mărturisindu-se, în acest caz, dacă acela, căruia prin iubirea de oameni a lui Dumnezeu i s-a încredințat puterea de a lega și dezlega, văzând covârșirea mărturisirii celui ce a păcătuit, s-ar face mai blând întru a micșora timpul epitimiilor, nu este vrednic de osândire; fiindcă examinarea Scripturilor ne face cunoscut că cei ce cu mai mare durere se mărturisesc, degrab ajung la iubirea de oameni a lui Dumnezeu" (can 74, Sf. Vasile)[36]. Iată cum principiul iconomiei, care este un pogorământ al Bisericii și nu o procedură seacă de evitare a regulilor bine stabilite, duce la încununarea creștinului care vrea să-L mărturirească pe Dumnezeu. Nu omul prin puterea lui este evidențiat, ci harul sau manifestarea iubirii negrăite a lui Dumnezeu[37].

---

[33] Așa observăm în canonul 102 Trulan, ceea ce mai dinainte au lăsat ca moștenire Sfinții Părinți amintiți: *„Se cade ca cei ce au primit de la Dumnezeu puterea de a lega și dezlega să cerceteze felul păcatului și aplecarea spre întoarcere a celui ce a păcătuit și astfel să aducă bolii vindecarea potrivită, ca nu cumva folosindu-le pe amândouă fără măsură să greșească în privința izbăvirii celui încărcat"* (Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, note și comentarii, Sibiu, 1992, p. 216; vezi și Pr. Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 107).

[34] Cf. Pr. Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 14.

[35] *Ibidem.*

[36] *Ibidem.*

[37] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Economia dumnezeiască, temei al economiei bisericești*, în „Ortodoxia", nr. 1, 1969, p. 5.

Un alt aspect la care s-au referit Părinții este acela al dilemei în care se află unii oameni care au păcate dar și păreri cu totul personale despre acestea și, mai ales, despre modul lepădării de ele. Ne referim aici la faptele care nu sunt menționate explicit de Scriptură (fumatul și drogurile de exemplu). Sf. Vasile spune: „Dar câte feluri de necurate patimi a născocit învățătura demonilor, pe care însă dumnezeiasca Scriptură le trece sub tăcere, nevrând să spurce demnitatea sa cu numirile celor rușinoase și pe cele necurate le-a amintit cu numirile generale, precum zice și Apostolul Pavel: «Iar desfrânarea și toată necurăția nici să nu se numească între voi, precum se cuvine sfinților» (Efeseni 5, 3), înțelegându-se sub numirea de necurăție, faptele cele rușinoase ale bărbaților și femeilor. Astfel că, tăcerea Scripturii cu nici un chip nu asigură celor dedați plăcerilor libertatea de făptuire" (canonul 87)[38].

Astfel, se observă din perspectiva temei de față, că nu există un mijloc de canonisire și de dobândire a curăției fără numai buna cuviință în fața lui Dumnezeu. De aceea, nu cred că cineva poate spune vreodată că a primit „canonul cel mai greu" sau „canonul cel mai ușor" pentru că de la început ar putea greși, desconsiderând lucrarea lui Dumnezeu, iubirea Sa de oameni. Canoanele ne ajută să devenim în Hristos, știut fiind că nimeni nu dă lecții nimănui în Biserică, ci că toți se întrajutorează potrivit stării lor duhovnicești[39].

Molitfelnicul ne oferă multe alte exemple despre ceea ce reprezintă scopul adevărat al duhovniciei – ridicarea omului din păcat și îndumnezeirea – și atitudinea pe care se cuvine să o ia părintele în scaunul de spovedanie. Multele păcate enumerate aici: neglijarea copiilor, raporturile sexuale peste fire, jurămintele, avorturile arată intenția clară a Părinților de a aplica epitimia cu discernământ și pentru rațiuni practice, de restaurare a omului în Hristos. Biserica și Părinții nu au nici o clipă intenția să pedepsească pe oameni, ci să-i întoarcă la Hristos, la izvorul vieții fără de care nimeni nu poate trăi. Așa se exprimă Sf. Vasile cel Mare: „Cel ce va trebui să ia asupra-și sarcina grea a duhovniciei, unul ca acela este dator să se facă pildă și chip al faptelor bune: înfrânat, smerit, lucrător de toată fapta bună, în tot ceasul rugându-se lui Dumnezeu... Drept aceea, ia aminte, o duhovnice, ca nu pentru nepurtarea ta de grijă să piară vreun suflet, căci din mâna ta se va cere. Să nu te grăbești, ci pe rând, cum aicea s-a însemnat, pe câte unul să întrebi, nemirându-te de mărimea sau mulțmea păcatelor ce ți se vor spune, nici înfricoșându-te, ca nu cumva să tai îndrăzneala

[38] *Ibidem.*

[39] A se vedea notele 19 și 20 de la Pr. Eugen Drăgoi, *op. cit.*, p. 17. Un alt argument în favoarea celor spuse este faptul că, pentru același păcat se dau canoane diferite de către duhovnici. Ei nu se contrazic pe ei înșiși și atitudinea lor nu contravine bunei practici ortodoxe, deoarece suntem unici în felul nostru de ființă și de viață.

celui ce se mărturisește și să ascundă păcatele sale; ...Însă să iei aminte iarăși ca nu cumva prea cu de-amănuntul iscodind întâmplările și lucrurile păcatelor, să le ațâți în inima ta"[40].

Așadar, duhovnicul trebuie să meargă pe calea împărătească, de mijloc, și să fie „cu băgare de seamă, ca să nu se abată nici la stânga și nici la dreapta" (Proverbe 4, 27), așa cum ne spune Sf. Grigorie de Nazianz[41].

Concluzii

Biserica Ortodoxă, în plenitudinea sa sacramentală, dogmatică și cultică, este infailibilă iar opera de mântuire ce se realizează prin mijloacele propovăduite de aceasta este mai mult decât o instituționalizare și o urmare de reguli habotnice. Viața în sine ne arată că, asemenea Părinților, credinciosul simplu urmează unor rânduieli care adesea alternează între iconomie și acrivie (iar aspectul acesta este mereu verificat în viața duhovnicilor noștri!) fără a aduce atingere dragostei lui Dumnezeu față de oameni sau bunului simț în ceea ce privește prescripțiile canonice. Totul este gândit și înfăptuit în vederea unei bune legături între Dumnezeu și om, iar argumentul suprem pentru acceptarea acestei opinii vine din Întruparea Domnului: „*Căci așa de mult a iubit Dumnezeu lumea....*" (Ioan 3, 16). În fapt, argumentele biblice și patristice sunt nenumărate[42].

Biserica învață cu autoritate și dacă reflectăm la acest aspect, observăm că nu intervine nici o interpretare sau denaturare a dogmei, ci doar o manifestare autentică, aplicată la fiecare persoană, a iubirii lui Dumnezeu față de noi. Chiar dacă noi trăim într-o societate modernă, tehnocrată și pluralistă, Biserica nu abrogă canoanele, pentru că are nevoie de ele, în întregime, pentru a-L face vizibil pe Dumnezeu, posibil de trăit în armonie cu semenii și, mai ales, putându-se depăși stagnările păcătoase de tot felul. Iconomie și acrivie nu înseamnă inseminarea unei confuzii în capul credincioșilor, ci tocmai deschiderea conștiinței, eliberarea de precepte rigoriste, de reguli canonice precise și „fără inimă". Canoanele oferă o apartenență a noastră la tezaurul Ortodoxiei, o ieșire din izolare, conservatorism și dogmatism pur. Prin ele Biserica se exprimă pe sine, se actualizează în mod fericit și ne oferă un privilegiu de a fi cu Hristos, dincolo de legalism sau juridic. Dreptul canonic nu înlocuiește la

---

[40] *Ibidem*, p. 25.

[41] *Ibidem*, p. 146.

[42] A se vedea și: Matei 9, 13: „*Milă voiesc, iar nu jertfă*"; 1 Timotei 2, 4: „*...pentru ca toți oamenii să se mântuiască...*" s.a.m.d. (Vezi: *, *Le principe de l'économie*, în „ISTINA", dix-huitième année, 1973, p. 374).

noi comuniunea de viață harică și nimic nu intervine în viața noastră impus de sus, ci exprimă autoritatea lui Hristos: dinamică, pozitivă și creatoare.

Aspectele legate de canoane și de rânduiala pe care se cuvine să o urmeze creștinul în practicarea lor sunt diverse. Ceea ce mi se pare important este atitudinea concretă pe care trebuie să o aibă credinciosul față de acestea. Ethosul lor se constituie într-o impresionantă moștenire pastorală, cultuală și misionară fără de care am fi infinit mai săraci. De aceea, astăzi, Biserica resimte prin noi toți nevoia unei înnoiri în Duhul, o practică a vieții bisericești și duhovnicești cu autoritate. Formarea noastră teologică înseamnă o formare duhovnicească, nu din exterior, ci lăuntric, printr-o puternică ancorare în viața și practica Părinților. Canoanele oferă competență și experiență, autoritate și învățătură, iar duhovnicul care le folosește cu discernământ împlinește *kerigma* Bisericii și aduce înainte *metoda* de viață sigură, mântuitoare, în Hristos.

Bibliografie selectivă

1. *, *Duhovnici români în dialog cu tinerii*, ediția a doua, Editura Bizantină, București, 2006.
2. *, *Îndrumarul duhovnicului*, carte tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Dr. Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, lucrare alcătuită de către Pr. Eugen Drăgoi, consilier cultural, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, pp. 11-25 (această carte este de referință pentru acest studiu).
3. Audinet, Jacques, Maurice Bellet et all., *Essais de théologie pratique. L'institution et le transmettre*, Préface de René Marlé, Ed. Beauchesne, Paris, 1988.
4. Beaufils, Dominique, *Credința ta te-a mântuit – o viziune ortodoxă asupra bolii și a morții*, carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, traducere din limba franceză de Pr. Lect. Dr. Adrian Dinu și Asist. Dr. Claudia Dinu, lectori: Prof. Dr. S.M. Dimitriu, Dr. D. Dimitriu, Dr. M. Negoiță, Ed. Trinitas, Iași, 2009.
5. Bloom, Métropolite Antoine, *Voyage spirituel. Méditations sur un thème*, traduit de l'anglais par Jaques Winandy, Editions du Seuil, Paris, 1974.
6. Bouyer, Louis, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée & Cie Editeurs, Paris, 1960, cap. II: „La vie spirituelle et la Parole de Dieu", pp. 27-58.
7. Chrysostomos, Arhiepiscop de Etna și St. Gregory Palamas, *Sfaturi pastorale ortodoxe din perspectivă psihologică*, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași, 2002.
8. Clément, Olivier, *Le visage intérieur*, Stock/Monde Ouvert, Paris, 1978.
9. Evdokimov, Paul, *Vârstele vieții spirituale*, Cuvânt înainte și traducere de Pr. Prof. Ion Buga, Asociația filantropică medical creștină CHRISTIANA, București, 1993.
10. Giussani, Luigi, *Le risque éducatif*, traduit de l'italien par Jean-Marie Wallet et Isabell Rey-Herme, Nouvelle Cité, 2006.
11. Guillaumont, Antoine, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient Chrétien*, în rev. *Spiritualité Orientale* no. 66, Abbaye de Bellefontaine, 1996, cap. XII: „Les spirituels et leurs rapports avec l'institution ecclésiastique dans le christianisme oriental des prémiers siècles", pp. 179-189.

12. Lossky, Vladimir et Nicolas Arseniev, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIIIème et XIXème siècles*, introduction par le P. Palcide Deseille, Ouvrage réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en France, în rev. *Spiritualité Orientale* no. 21, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles, 1977.
13. Mircea, Pr. Ioan, *Biserica și lucrarea ei după Noul Testament. Har și harisme – iconomi ai Tainelor și harismatici*, în „Ortodoxia", anul XXXIV, nr. 3, 1982, pp. 358-395.
14. Neofit, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion (Cârma Bisericii Ortodoxe)*, tipărită cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, Editura Credința Strămoșească, 2004.
15. Părăian, Arhim. Teofil, *Cum putem deveni mai buni. Mijloace de îmbunătățire sufletească – îndrumător ortodox*, Colecția „Ortopraxia", Făgăraș, 2007.
16. Roman, Emilian-Iustinian, *Miscellanea juris. Îndrumător bibliografic și canonic legislativ*, tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Editura Performantica, Iași, 2008.
17. Sf. Nicodim Aghioritul, *Deprinderi duhovnicești*, tipărit cu binecuvântarea P.S. Andrei, Episcopul Alba Iuliei, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995, „Partea a doua: Cercetări", pp. 317-347.

Aspecte catehetice în „Marele Cuvânt Catehetic" al Sfântului Grigorie de Nyssa

Conf. Univ. Dr. Carmen-Maria BOLOCAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

Our study „Catechetical Aspects in The Great Catechism of Saint Gregory of Nyssa", far from being a complete research of the orthodox christian doctrine exposed in „The Great Catechism" of Saint Father, analyses the essential dogmas of our faith. This work is very important to the catechets, in teaching and fundamenting the church learning.It also underlines the main features of the philosophical system belonging to Saint Father Gregory, bishop of Nyssa.

Rezumat

Studiul nostru, *Aspecte catehetice în „Marele Cuvânt Catehetic" al Sfântului Grigorie de Nyssa*, departe de a fi o cercetare completă a doctrinei creștine ortodoxe, expuse în MARELE CUVÂNT CATEHETIC al Sfântului Părinte, analizează dogmele esențiale ale credinței noastre. Această lucrare are o importanță deosebită, deoarece este dedicată cateheților, expunerii și fundamentării învățăturii bisericești. Ea subliniază și trăsăturile fundamentale ale sistemului filosofic al Sfântului Părinte Grigorie, episcop al Nyssei.

Triumful creștinismului, consfințit prin Edictul de toleranță de la Milan din 313, a creat condiții favorabile pentru înflorirea literaturii și științei creștine. La începutul secolului al IV-lea, Biserica ieșea din catacombe iar persecuțiile autorităților politice au încetat. Au apărut însă mari controverse în materie de credință care au stimulat intens dezvoltarea studiilor teologice.

În disputele doctrinare din acea epocă s-au „lansat" cele mai alese personalități ale vieții creștine și cele mai luminate minți ale acestei epoci. Printre acestea, la loc de frunte se află Sfântul Grigorie de Nyssa.

Viața și activitatea Sfântului Grigorie de Nyssa[1] se desfășoară în acest veac de zbucium și lupte dintre Ortodoxie și diferitele erezii.

---

[1] Nyssa – localitate situată în partea extrem-răsăriteană a Cappadociei.

I. Aspecte catehetice în *Marele Cuvânt Catehetic* al Sfântului Grigorie de Nyssa

Cea mai importantă și mai sistematică operă dogmatică și catehetică a Sfântului Grigorie de Nyssa este *Marele Cuvânt Catehetic*[2], scrisă, probabil, pe la anul 385, și care cuprinde 40 de capitole. Este adresată dascălilor creștini însărcinați cu instruirea catehumenilor și socotită „un stâlp" de susținere al adevărului creștin din veacul al IV-lea și o încununare a operelor polemice ale acestei perioade.

Apariția acestei lucrări a fost bine venită într-o epocă în care doctrina creștină se cerea să fie expusă într-o sinteză generală, pusă la punct cu ajutorul rezultatelor dobândite în urma strădaniilor depuse de apărătorii Ortodoxiei.

În chip special, expunerile dogmatice din *Marele Cuvânt Catehetic* lămuresc în mod apreciabil învățătura creștină despre Sfânta Treime, despre creație, despre păcatul strămoșesc și urmările lui, despre Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu și consecințele ei, precum și despre harul Sfintelor Taine.

Lucrarea poate fi structurată în patru părți:

- Partea întâi (capitolele 1-4) tratează despre Dumnezeu și Sfânta Treime;
- Partea a doua (capitolele 5-32) tratează despre păcat, Întruparea Domnului și despre mântuirea prin Hristos;
- Partea a treia (capitolele 33-37) tratează despre Botez și Euharistie;
- Partea a patra (capitolele 38-40) tratează despre roadele credinței.

Încă din primele rânduri ale lucrării, se poate observa că Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește la persoana I plural, arătând astfel că vorbește din experiență personală și nu susține niște adevăruri pur teoretice.

Introducerea tratează despre principiile ce trebuiau să le folosească dascălii creștini însărcinați cu catehizarea neofiților și anume folosind principiile învățământului prin catehumenat: „Însă nu se va potrivi același fel de a expune învățătura creștină cu toți câți se apropie să asculte cuvântul. Ci, se cade după felurile deosebite cu care oamenii cinstesc pe Dumnezeu, să potrivim și expunerea învățăturii catehetice [...], trebuie, după cum s-a spus, să ținem seama de convingerile oamenilor și să ne facem cuvântarea potrivită cu rătăcirea în care zace fiecare, punând înaintea fiecărei discuții anumite principii și premise, care

---

[2] Pentru această lucrare și pentru alte analize din scrierile Sfântului Grigorie de Nyssa am consultat: Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea I, traducere de Pr. Acad. D. Stăniloae și I. Buga, colecția PSB, vol. 29, EIBMBOR, București, 1982: *Despre viața lui Moise* sau *Despre desăvârșita virtute*; *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*; *Despre Fericiri*; *Despre Rugăciunea Domnească*; *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*.

sunt potrivite cu dreapta judecată, pentru ca, folosindu-se de adevărurile recunoscute și de ei și de noi, să se poată descoperi gândirea lor"[3].

Alături de principiul accesibilității se află și o concepție proprie, care pune accent pe descoperirea deductivă a gândirii catehumenilor, „rațiunea evlaviei" cum însuși autorul o numește în capitolul întâi.

În opinia Sfântului Părinte, catehetul trebuie să-și aleagă cu mare grijă metoda de a discuta problemele căci „dacă ținta învățământului este una, metoda de a-l propovădui nu-i pentru oricine aceeași"[4]. De aceea într-un fel trebuie să învețe pe arieni, într-altul pe apolinariști, în altul pe manihei și cu totul deosebit pe păgâni, căci „întrucât fiecare dintre aceștia au vederi deosebite înseamnă că și noi va trebui să ducem lupta contra fiecăreia dintre aceste credințe ale lor"[5].

II. Învățătura despre Logosul Divin și despre Duhul Sfânt

Sfântul Grigorie de Nyssa începe tratarea propriu-zisă a lucrării sale cu învățătura despre Logosul divin, mai exact despre natura dumnezeiască a Logosului. El afirmă că prin intermediul logosului (cuvântului) omenesc putem să le descoperim celor care nu știu, învățătura despre Logosul dumnezeiesc: „dacă vorbim de un Cuvânt al lui Dumnezeu, nu trebuie să credem că El își are ființa doar în actul vorbirii sau al intonării, urmând ca după ce s-a sfârșit cu exprimarea unui cuvânt, ca la om, El să înceteze de a mai trăi; ci, după cum firea noastră trecătoare are un cuvânt trecător, tot așa și firea cea nestricăcioasă și care în veci nu se schimbă, are un Cuvânt veșnic și continuu statornic"[6].

În capitolul al doilea, Sfântul Grigorie tratează învățătura despre Duhul Sfânt ca o continuare firească a celor expuse până aici. Pentru a înțelege cât mai bine învățătura despre Duhul Sfânt, episcopul Nyssei ne recomandă să ne ridicăm mintea noastră de la cele pământești la cele supra-sensibile. Făcând acest lucru vom afla că, după cum cuvântul omenesc e însoțit de suflare, la fel Cuvântul dumnezeiesc, Logosul, e însoțit de Suflarea Divină care vine din Dumnezeu. Omul, pentru a respira, are nevoie de aer din afara corpului său. Despre Dumnezeu nu putem cugeta aceasta pentru că ar fi o blasfemie. Duhul Sfânt, Suflarea Divină, este o „putere" care-și are izvorul existenței în Dumnezeu, fiind „nedespărțit de Dumnezeu Tatăl, întru care trăiește, și nici de Cuvântul Tatălui pe Care-l însoțește"[7].

---

[3] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, traducere din limba greacă de Grigorie Teodorescu, Editura Sophia, București, 1998, p. 11.

[4] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 12.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 13.

[7] *Ibidem*, p. 18.

În continuare, Sfântul Grigorie tâlcuiește versetul 6 din Psalmul 32: „Cu Cuvântul Domnului, cerurile s-au întărit și cu Duhul gurii Lui toată puterea lor", astfel: psalmistul ne învață că și Cuvântul și Duhul își au viață și existență proprie, deoarece ar fi de neînțeles ca prin Cuvânt să înțelegem „sunetul grăit", iar prin Duh „vreun fel de respirare, căci atunci am face pe Dumnezeu om în toată legea"[8]. Mai departe, autorul arată că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt Se deosebesc Unul de Altul prin calitatea de Persoană, însă după fire nu Se deosebesc, așa încât nu sunt trei Dumnezei, ci Unul: „Să păstrăm, deci, din concepția iudaică unitatea firii, iar din cea păgână reținând numai deosebirile care disting persoanele, corectând astfel reciproc părțile singuratice din concepțiile nepotrivite ale fiecărora despre Dumnezeu. Numărul Treimii e, așa-zicând, leacul pentru cei ce păcătuiesc contra unității iar învățătura despre un singur Dumnezeu e leac împotriva adepților pluralității (politeismului)"[9].

În final, Sfântul Grigorie precizează învățătura despre Sfânta Treime în linii mari, neinsistând asupra ei, ci mai mult asupra hristologiei, în special asupra Întrupării Fiului lui Dumnezeu și a consecințelor acesteia asupra omului. E foarte important de menționat faptul că marele merit al Sfântului Grigorie de Nyssa este acela de a fi precizat sensul termenilor ființă și Persoană sau Ipostas[10], care, la Sfântul Atanasie, aveau același înțeles.

III. Întruparea Domnului, Unirea ipostatică și învățătura despre om

III.1. Iubirea Lui Dumnezeu, izvor al Întrupării Domnului

Întruparea și scopul Întrupării sunt elemente esențiale în opera *Marele Cuvânt Catehetic* a Sfântului Grigorie de Nyssa.

Pentru a putea vorbi despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie inserează în capitolele V-VI învățătura creștină despre crearea omului și căderea în păcat, arătând că Întruparea Domnului este rodul bunătății nemăsurate a lui Dumnezeu. Dorind să arate mai exact de ce a fost nevoie de Întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea neamului omenesc, autorul pleacă de la atributele lui Dumnezeu, insistând mai mult asupra bunătății lui Dumnezeu, căci, potrivit Sfântului Evanghelist Ioan, „Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 8).

---

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 20.

[10] În tratatul *Despre distincția între ființă și ipostas*, care se găsește inclus în scrisoarea a 38-a a Sfântului Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie folosește formula „o singură ființă și trei ipostase", arătând clar că ființa este substanța sau esența unică, neîmpărțită, a Dumnezeirii, iar prin ipostas se înțelege o ființă de sine stătătoare caracterizată prin însușiri proprii și existând ca persoană. Astfel el atribuie Tatălui paternitatea, Fiului filiația și Sfântului Duh sfințenia.

Acest atribut (iubirea) ocupă un loc important în sistemul de gândire al episcopului de Nyssa.

Sfântul Grigorie spune, în apărarea învățăturii ortodoxe, că nu există alt rău decât păcatul, care este de fapt binele fals despre care vorbește el în capitolul 21: „nici nu poate fi învinuit Dumnezeu de răul pe care-l vedem, căci El e Autor a ceea ce există, nu a ceea ce nu există"[11].

Din dorința de a evidenția acest aspect, episcopul Nyssei folosește, ca și în alte multe cazuri, o comparație plastică: „dacă cineva, uitându-se spre cerul plin de lumină și de strălucire la un moment dat nu mai vrea să privească, ci își închide pleoapele, nu soarele poate fi învinuit că acel om nu mai vede"[12].

Adevărata taină a creștinismului este, după Sfântul Grigorie, Întruparea Domnului. Viața Sa omenească, creșterea din pruncie până la maturitate, afectele pe care le-a moștenit odată cu împroprierea firii omenești (foamea, setea, somnul, durerea), precum și judecata, pătimirile, moartea Sa pe cruce și punerea în mormânt, toate acestea sunt „fapte cuprinse în tainele credinței"[13] care pot slăbi credința celor „mici de suflet". În consecință, aceștia vor nega firea dumnezeiască a lui Hristos și manifestarea ei în învierea Sa din morți, spunând că ar fi înjositoare pentru un Făcător al lumii.

Motivul pentru care, „Cel ce întrece orice cinste și mărire"[14] a fost în stare să Se amestece cu putreziciunea firii omenești, este dragostea Sa față de oameni, „însușirea de căpetenie a Dumnezeirii"[15]. Nu ar fi fost de nici un folos ca Mântuitorul să fi luat chipul vreunei alte creaturi cerești sau pământești pentru că omul ar fi rămas în aceeași stare și n-ar fi putut primi vindecarea firii sale. Firea omenească, slăbănogită de păcat, bolnavă, avea nevoie de doctor care s-o „readucă de unde plecase, tânjea după lumină cel ce zăcea în întuneric, cel căzut în robie își aștepta izbăvitorul, cel legat aștepta pe cel care să-l dezlege din jugul sclaviei"[16].

Din cele expuse se poate concluziona că, în concepția episcopului Nyssei, Întruparea Logosului Divin are ca motiv situația în care se afla omul prin cădere, împreună cu toate condițiile pe care le implica rezolvarea ei. De aceea, Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu poate fi considerată, pe bună dreptate, o a doua creare sau o re-creare a omului.

---

[11] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 30.

[12] *Ibidem*, pp. 30-31.

[13] *Ibidem*, p. 44

[14] *Ibidem*, p. 46.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, p. 42.

Sfântul Grigorie explică, printr-o argumentare logică, motivul pentru care Dumnezeu S-a Întrupat, răspunzând astfel ereticilor manihciști care susțineau că trupul omenesc nu era demn de Dumnezeire, materia fiind considerată de către aceștia, rea în sine. El spune că firea omenească nu are nimic rău în ea pentru că e opera lui Dumnezeu Însuși. Hristos a devenit, prin Întrupare, ca și noi din punct de vedere fiziologic, dar nu și moral. Starea de păcat este anormală și ea îl animalizează pe om, fiind cu totul nedemnă de Dumnezeire.

Semnificația crucii este la Sfântul Grigorie de Nyssa una adâncă. Ea reprezintă, prin cele patru brațe ale sale, tot universul. Prin ea, tot universul a fost adus în armonie cu Dumnezeu Care este Atotprezent și Susținătorul întregii creații.

În final, Sfântul Grigorie spune că, deși Logosul Divin S-a Întrupat, El rămâne în continuare în comuniune de Ființă cu Celelalte Două Persoane divine, Tatăl și Duhul Sfânt, deși intră în comuniune și cu oamenii. El trebuie slăvit în continuare ca Ipostas Divin, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

III.2. Unirea ipostatică și îndumnezeirea firii omenești

Sfântul Grigorie de Nyssa a trăit în secolul al IV-lea, secol în care dogma despre Persoana și opera Mântuitorului Hristos nu era formulată așa cum o avem astăzi.

Despre unirea firilor în Persoana lui Hristos, episcopul Nyssei arată că Dumnezeu nu a fost circumscris în limitele trupului, făcând analogie între unirea firilor în Hristos și unirea dintre suflet și trup.

O altă analogie făcută este aceea cu unirea dintre lumina aprinsă și materia din care se alimentează. Deși mintea le poate distinge pe una de cealaltă, totuși nu le poate despărți pentru a arăta într-un loc focul și în altul materia respectivă, deoarece acestea două formează un întreg, o torță: „Cine ne oprește (se întreabă Sfântul Grigorie n.n.) să ne formăm, cu privire la această unire sau apropiere, o idee vrednică de Dumnezeire, convinși fiind că deși se află în om, această Dumnezeire n-are margini"[17].

Sfântul Părinte nu-și propune să demonstreze cum s-a unit firea divină cu firea umană în Persoana Mântuitorului Hristos pentru că este conștient că nici o analogie nu va putea explica în mod deplin această taină, ea fiind mai presus de înțelegerea omenească: „Dacă te vei întreba cum se poate uni Dumnezeirea cu omenitatea, atunci va trebui mai întâi să-mi spui cum se face unirea sufletului cu trupul și dacă nu vei putea ajunge să pricepi cum se face aceasta, atunci de cealaltă nici să nu-ți treacă prin minte a te apropia"[18]. În concepția

---

[17] *Ibidem*, p. 47.

[18] cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 1999, p. 115.

Sfântului Grigorie omul poate ajunge să înțeleagă unele taine dumnezeiești numai prin „Duhul descoperirii dobândit prin rugăciuni, singurul care îți va lămuri adâncimile tainelor celor dumnezeiești"[19].

III.3. Omul, chip al lui Dumnezeu

Fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul posedă o natură spirituală, inteligibilă, asemănătoare cu natura Creatorului său. Totodată, el face dovada apartenenței la natura materială prin faptul că Dumnezeu l-a alcătuit din trup pământesc; tocmai din acest motiv primul om se numește Adam („țărână" în ebraică). Sfântul Grigorie spune că „sufletul omenesc e hotarul între două lumi, dintre care una e necorporală, cugetătoare și nepieritoare, iar cealaltă, corporală, materială și nerațională"[20].

În centrul antropolgiei Sfântului Grigorie de Nyssa stă concepția cu privire la crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. După Sfântul Grigorie, măreția omului se întemeiază nu pe faptul că este un „microcosmos" ci pe faptul că este chip al Creatorului său.

În opera *Marele Cuvânt Catehetic*, episcopul Nyssei vorbește mai mult despre căderea omului în păcat și stricăciunea firii umane care i-a urmat ca o consecință imediată, făcând astfel absolut necesară Întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea omului.

Trăsătura definitorie a chipului lui Dumnezeu din om este, în viziunea Sfântului Grigorie, dragostea. „Dumnezeu este dragoste și izvor de dragoste. Creatorul firii noastre ne-a împărtășit și nouă trăsătura dragostei... Dacă lipsește dragostea, toate elementele chipului se schimonosesc"[21].

Chipul lui Dumnezeu din om nu se poate șterge sau desființa niciodată, deși se poate perverti prin aplecarea spre sfatul celui viclean. Astfel, omul nu-și poate pierde niciodată libertatea de a alege. Chipul este cel care arată cât de mare este cinstea pe care Creatorul i-a dat-o omului. Celelalte creaturi au apărut prin cuvântul lui Dumnezeu, numai omul este „făcut după chipul Firii care e mai presus de orice minte (...)"[22].

Căderea omului nu este revoltă față de Dumnezeu, nici fruct al invidiei, cum a fost în cazul îngerilor care au căzut, ci este o „angajare pe o cale străină naturii sale"[23].

---

[19] Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, în col. PSB, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 434.

[20] Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, în col. PSB, vol. 29, EIBMBOR, București, 1998, p. 206.

[21] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, în col. PSB, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, pp. 44-47.

[22] *Ibidem*, p. 48.

[23] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre înțelesul numelui de creștin*, în col. PSB, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, pp. 442-443.

III.4. Căderea în păcat și restaurarea firii omenești

Prin neascultarea lui Adam, întreaga fire omenească a ieșit din comuniunea cu Dumnezeu, chipul lui Dumnezeu din om s-a întunecat, iar moartea a devenit aproape naturală ființei umane. Prin păcat, omul nu a intrat într-un neant existențial, ci într-un spațiu confuz, unde binele și răul sunt amestecate, lipsa cunoașterii lui Dumnezeu implicând neîmplinirea sensului ființei umane.

Căderea în păcat a omului este una dintre temele mari ale lucrării *Marele Cuvânt Catehetic*. Păcatul e privit de Sfântul Grigorie de Nyssa ca o înstrăinare.

Omul a avut posibilitatea să aleagă între comuniunea cu Dumnezeu și posedarea cunoașterii despre bine și rău, fără Dumnezeu. Din cauza ispitei, el a ales-o pe cea din urmă, ignorând Persoana lui Dumnezeu și devenind rob al celor pe care ar fi trebuit să le stăpânească. Căderea omului în păcat s-a produs prin lucrarea diavolului care, din invidie, „a căutat cu orice preț să depărteze pe om de darurile care îl făceau atât de tare, pentru ca astfel să-l poată prinde mai ușor în mrejele vicleniei sale"[24]. Un rol deosebit de nefast în prăbușirea omului l-a avut diavolul. El lucrează cu omul slăbit de păcate și-l îndepărtează de cele bune, făcându-l să-și piardă calitatea de om și înrudirea cu Dumnezeu, după cum spune și psalmistul David: „omul în cinste fiind n-a priceput, alăturatu-s-a dobitoacelor fără minte și s-a asemănat lor"[25].

Omul a ajuns să păcătuiască în urma unui gest liber al voii sale și a deviat de la scopul pentru care a fost creat (fericirea veșnică), introducând răul în sângele său „ca pe un fel de otravă în care s-a amestecat miere"[26], căci răul pe care i l-a oferit diavolul a fost un amestec de contradicții, prezentat sub înfățișarea binelui aparent. De aici vine stricăciunea firii umane de care omul se eliberează prin moarte, pentru ca să fie restaurat, prin înviere, atingând starea de la început.

După căderea în păcat, firea omului este înclinată mai mult spre rău. Sufletul omului cuprins de patimi este comparat de Sfântul Grigorie, într-un mod deosebit de ilustrativ, cu o piatră care odată ce a pornit să se rostogolească de pe un munte în jos, nu numai că nu se mai poate opri, ci e dusă mai departe de însăși greutatea ei. În măsura în care patimile devin interioare omului, Dumnezeu rămâne exterior, „pentru că nu poate să locuiască lumina cu întunericul"[27].

Restaurarea omului s-a făcut prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Care „fiind Creator, S-a făcut pentru noi creatură"[28]. Dumnezeu, prin Întrupare,

---

[24] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 40.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în col. PSB, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 443.

[28] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 48.

pătrunde în natura noastră și o vindecă în Sine, din interior, „Se golește pe Sine, chip de rob luând" (Filipeni 2.17), pentru ca să scape din robia celui rău firea noastră. „Dumnezeu a pătruns în firea umană precum soarele într-o peșteră, alungând întunericul cu lumina Sa"[29].

Sfântul Grigorie ne asigură că: „precum principiul morții s-a ivit într-o singură persoană și a trecut din om în om prin întreaga fire omenească, tot așa și principiul Învierii se extinde de la o singură Persoană la întreaga omenire (...) Aceasta este taina planului lui Dumnezeu cu privire la moartea Lui și la Învierea Sa din morți"[30].

Răscumpărarea este o lucrare comună a Sfintei Treimi, un act de iubire lucrat de Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Dumnezeu S-a unit cu omul pentru ca acesta să se îndumnezeiască, iar metoda prin care El Se gândea să-l mântuiască era „o înșelătorie", după cum o numește autorul, dar în același timp și o faptă de dreptate: diavolul a fost înșelat pentru că și el înșelase la rândul său, „el își primește ca răsplată tocmai ceea ce a semănat atunci când a urzit de bună voie capcana înșelării oamenilor"[31].

Ridicarea omului din robia păcatului trebuia săvârșită tot printr-un procedeu legal. Acest procedeu constă în a lăsa posesorului, diavolul, să fixeze el un preț de răscumpărare pe care ar fi vrut să-l primească de la Dumnezeu. Prețul a fost Însuși Hristos.

Mântuitorul nu a învins, prin moartea Sa, numai moartea care se sălășluiește în firea umană asumată de El, ci și pe pricinuitorul morții, adică pe diavol.

În capitolul 30, Sfântul Grigorie explică de ce dăinuie păcatul și după jertfa Mântuitorului Hristos, prin care noi am primit mântuirea obiectivă. El spune că păcatul mai lucrează încă în om, la fel cum și coada șarpelui se mai mișcă și după ce capul a murit printr-o lovitură lentă. Bolile sufletești sunt asemănate cu cele trupești, iar vindecarea ambelor feluri de boli presupune suferință. „După cum trupul suferă durerea până la lacrimi pentru scoaterea unui neg"[32], spune autorul, la fel sufletul „se istovește și se mistuie în păreri de rău pentru greșelile săvârșite, cum zice proorocul, ca haina de molii"[33].

Omul se va elibera de tot răul care i-a pătruns în fire abia după moarte, după ce se va desface de materia simțuală, adică de trup, tot răul care s-a

---

[29] *Ibidem*, p. 49.

[30] *Ibidem*, p. 46.

[31] *Ibidem*.

[32] *Ibidem*, p. 48.

[33] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în col. PSB, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, pp. 442-443.

amestecat cu ea, iar după înviere, omul va reveni la frumusețea elementelor de la început. Învierea este, de fapt, restaurarea firii noastre în starea ei de la început, fericită și plină de har.

. În capitolul 29, Sfântul Părinte tratează despre „sorocul" mântuirii neamului omenesc. Aici autorul răspunde celor care considerau că mântuirea a întârziat mai mult decât trebuia. El le spune acestora că mântuirea s-a făcut după înțelepciunea și prevederea lui Dumnezeu, pentru că așa a considerat „Doctorul firii omenești" că avea să-i fie folositor omului.

Pentru a fi cât mai convingător, folosește și o comparație: „după cum în cazul infecțiilor, medicii așteaptă să iasă la suprafața pielii tot răul adunat înăuntru și abia după ce văd ce fel este rana, abia atunci aplică și tratamentul corespunzător"[34]. „Plinirea vremii" despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (Galateni 4, 4) este, după Sfântul Grigorie, acel moment „când răutatea a atins culmea și când nu mai exista nici o perversitate pe care să n-o fi încercat omenirea, abia atunci a venit Dumnezeu, în clipa în care boala era mai progresată, iar nu de la început, pentru ca vindecarea ce a adus-o să treacă la întreg cuprinsul bolii"[35].

III.5. Sfintele Taine - căi spre desăvârșire

Partea a doua a lucrării Sfântului Grigorie de Nyssa este una morală, fiind cuprinsă între capitolele 33 și 40. Ea începe cu învățătura despre Sfânta Taină a Botezului după care urmează cea despre Sfânta Euharistie. Tainele, în viziunea sa, îngăduie omului să reproducă și să continue efectele răscumpărării. Participarea omului la viața divină, oferită prin actul răscumpărării, se realizează prin însușirea subiectivă a harului mântuitor din Taina Botezului și cea a Euharistiei. Botezul este condiția indispensabilă a înnoirii spirituale, reproducând, prin întreita scufundare, moartea și învierea lui Hristos, iar Euharistia este hrana trupului omenesc, prefăcând pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos.

Mijloacele prin care se săvârșește Botezul sunt: rugăciunile către Dumnezeu, adică invocarea harului divin, apa și credința.

Autorul subliniază că renașterea omului prin baia Botezului poate fi înțeleasă prin analogie cu nașterea trupească a omului. După cum omul se naște „dintr-o părticică de sămânță"[36], prin lucrarea lui Dumnezeu, fără a se putea explica acest lucru pe cale rațională, tot așa trebuie să înțelegem și renașterea omului prin Botez.

---

[34] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, p. 49.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*, p. 56.

Cel ce se botează „mărturisește că Sfânta Treime este ceva necreat și neschimbabil și viața în care intră va fi tot una neschimbabilă și statornică, pe când cel care, dintr-o concepție greșită, vede în Sfânta Treime ceva creat, acela și Botezul cu care se va boteza îi va da să se nască tot într-o viață continuu supusă schimbării și nestatornică; aceasta pentru că, în mod necesar, copilul trebuie să aibă ceva asemănător cu firea părinților"[37].

În continuare, Sfântul Părinte explică detaliat cum prin fiecare act care se săvârșește în cadrul Tainei Botezului se repetă în viața noastră un eveniment din viața Mântuitorului. După cum El a stat trei zile în mormânt și apoi a înviat, la fel și Botezul nostru se săvârșește prin întreita scufundare în apă, căci spune Sfântul: „între pământ și apă este mare apropiere"[38], ele fiind elemente care se află unul în altul, se absorb reciproc. Dacă dorim să dobândim viața cea adevărată trebuie să dobândim prin turnarea peste noi a apei în locul pământului și prin întreita scufundare în acest element (apă *n.n.*), harul îndumnezeirii. Afundarea în apă de trei ori și ridicarea de fiecare dată în sus închipuie „îngroparea cea mântuitoare și învierea cea de a treia zi"[39] a Mântuitorului Hristos.

În continuare, Sfântul Părinte spune că cei botezați și curățiți de patimi vor trece în viața viitoare la un loc ce li se cuvine numai celor eliberați de patimi, „la un fel de viață înrudită cu cea pe care au trăit-o"[40].

În capitolul 35, la întrebările: „oare vom putea noi să convingem un necredincios că rugăciunea și chemarea harului ceresc, apa și credința sunt mijloace prin care se împlinește taina nașterii din nou?"[41] și „în ce fel rugăciunea și chemarea puterii divine care se face deasupra apei, se transformă în izvor de viață pentru cei ce primesc taina?"[42], răspunsul Sfântului Grigorie de Nyssa, „pentru cei care ne pun astfel de întrebare" este următorul: „Cum se face om sămânța care este aruncată pentru aceasta? Nu există însă nici o explicație care să producă vreo convingere printr-un raționament oarecare. Căci ce legătură există între sămânța omului și însușirea care se vede la om? [...]. Același răspuns pe care-l primim noi de la cei pe care îi întrebăm cum e de crezut faptul că omul se formează din acea sămânță, îl vom da și noi când suntem întrebați despre renașterea prin apă. Căci în problema concepției omului, fiecare

[37] *Ibidem*, p. 58.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*, p. 115.
[42] *Ibidem*.

dintre cei întrebați poate să răspundă că printr-o putere divină sămânța se face om și că în lipsa acesteia, sămânța rămâne nemișcată și fără lucrare"[43].

În capitolul 37, episcopul Nyssei ne prezintă, pe scurt, învățătura *Despre Sfânta Cuminecătură* arătând că un aspect al mântuirii este acela că Dumnezeu o dă „celor ce au nevoie de ea"[44]. Însă cel ce vrea să se mântuiască trebuie să se pună în legătură cu Îndrumătorul vieții, atât prin suflet cât și prin trup, pentru că omul este alcătuit din aceste două elemente, iar mântuirea se acordă omului întreg, nu doar unuia din cele două elemente. Sufletul se unește cu Dumnezeu prin credință, iar trupul se unește cu El prin împărtășire sau cuminecare cu Trupul și Sângele lui Hristos.

Trupul lui Hristos este izvorul vieții noastre, căci „odată introdus în noi schimbă și transformă întreg trupul nostru după măsura Aceluia. După cum, dacă organismul nostru sănătos înghite un medicament dăunător sănătății, întreg trupul slăbănogește, tot așa, prin cuminecare, acel Trup nemuritor transformă întreaga făptură a noastră în făptură dumnezeiască"[45]. Trupul omului nu ar putea ajunge la nemurire dacă nu s-ar împărtăși de nestricăciunea adevărată din unirea cu Hristos Cel nemuritor.

Sfântul Grigorie explică și modul în care este cu putință ca Trupul lui Hristos să se împartă la „miriade și miriade de credincioși de pe întreg pământul"[46] și să se dea fiecăruia, în întregime, fără ca El să înceteze de a mai fi un întreg. „Dacă existența întregului trup se sprijină pe hrană, iar aceasta constă din mâncare și băutură, ca mâncare avem pâinea iar ca băutură apa dreasă cu vin; pe de altă parte, dacă, Cuvântul lui Dumnezeu s-a unit cu firea omenească în calitate dublă, de Cuvânt și de Dumnezeu și, odată intrat în noi, nu a adus o structură nouă și deosebită de cea a omului, ci mai curând a asigurat trupului permanența sa prin mijloace obișnuite și potrivite și anume, a menținut omului existența prin mâncare și băutură"[47].

Autorul ne învață că Sfânta Euharistie trebuie precedată de o pregătire atentă și trebuie luată cu mare răspundere, așa cum ne învață și Sfântul Apostol Pavel: „mai întâi să se cerceteze fiecare pe sine și numai astfel să mănânce din pâine și să bea din pahar, căci cel ce mănâncă și bea în chip nevrednic, mănâncă și bea spre pierderea lui însuși" (I Corinteni 11.28).

Prin Sfânta Cuminecătură, Hristos se împarte „ca o sămânță la toți credincioșii, potrivit unui plan al harului, și se contopește cu trupul credincioșilor,

---

[43] *Ibidem*, p. 117.

[44] *Ibidem*.

[45] *Ibidem*, p. 121.

[46] *Ibidem*.

[47] *Ibidem*, p. 122.

pentru ca această unire cu Trupul cel nemuritor să permită omului să participe și el la nestricăciune"[48].

În concluzie, în gândirea episcopului Nyssei, Euharistia hrănește în chip duhovnicesc și sfințește pe toți cei ce gustă din ea. Aceasta e binefacerea pe care ne-o dă acest Trup, schimbând prin puterea binecuvântării, firea elementelor din acel Trup nemuritor.

În încheierea operei sale, Sfântul Grigorie ne îndeamnă pe toți ca, prin libera noastră alegere, să fim înțelepți și să ne îngrijim mai puțin de viața prezentă și mai mult de cea viitoare, pentru a dobândi fericirea de dincolo. „Cine are nițică înțelepciune nu trebuie să se îngrijească prea mult de viața prezentă, ci de cea viitoare și să pună numai temelia pentru fericirea de dincolo, care nu se poate exprima, și să se ferească de rău, prin întoarcerea vrerii spre cele bune în această viață, iar mai târziu, pentru răsplata de veci"[49].

În loc de concluzii

Fără să fie o expunere completă a doctrinei ortodoxe, opera *Marele Cuvânt Catehetic* caută să precizeze punctele esențiale ale credinței creștine. Subiectele tratate sunt în așa fel orânduite, în ordinea logică sau istorică a lor, încât lucrarea apare ca o istorie continuă a omului, de la facerea lui până la efectele răscumpărării.

Scris în 40 de capitole, *Marele Cuvânt Catehetic* dezvoltă, în patru secțiuni mari, învățătura despre Sfânta Treime, Răscumpărarea omenirii de către Cuvântul Întrupat și însușirea harului mântuitor prin Taina Botezului și a Euharistiei.

Marele Cuvânt Catehetic rămâne cea mai valoroasă lucrare dogmatică și catehetică a Sfântului Grigorie de Nyssa, dedicată expunerii și fundamentării învățăturii bisericești. Ea este de o importanță majoră prin faptul că învederează mai limpede decât oricare altă scriere de-a Sfântului Părinte, trăsăturile fundamentale ale sistemului său teologic.

---

[48] *Ibidem*.

[49] *Ibidem*, p. 130.

Experiența cunoașterii lui Dumnezeu: sistematizări teologice ale Părinților Capadocieni

Pr. Lect. Dr. Dan SANDU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

The phenomenon of knowledge takes some of the most complex forms in the scientific world, especially with the hard sciences. Education today is geared toward productivity, efficiency and employability, which seems to make the human sciences redundant. What is theology useful at? How can it „sell" on the market and what use is in her study by those who seek God? Apparently the profit is minimal. In fact theology gives a meaning to the person that is designed to touch eternity and gives it thus an ontological value. In a paper recently translated into Romanian, Christos Yannaras notes that „the language today is dissociated from experience, limiting the forms of knowledge at intellectual categories. The language became „special" or „scientific" or, ultimately, a language that is related to the teaching career. (Yannaras Christ, Adevărul și unitatea Bisericii, translated by Hieromonk Ignatie Trif și Uliniuc Ionuț Dumitru, Sofia, București, p. 5). Starting on the road to knowledge of God means freedom from change and experience. The concept of „experience" can hardly be found in the Cappadocian Fathers' works, but their theology is a „theology of experience" to the extent that it was lived out in a permanent relationship with the „Mysteries", especially Baptism and the Eucharist, and the ascetic life. The knowledge of God through personal experience is the model the Cappadocian saints provide for the theological approach, valid at any time in history.

Keywords: Cappadocians, Knowledge, Theology, Basil, Gregory, Experience, Liturgy

„Experiența religioasă vie este unicul mod legitim de cunoaștere a dogmelor"
(Pavel Florenski)

Teologia – scară spre cunoașterea Adevărului

Cunoașterea teologică are un început dar nu are un sfârșit, dacă o privim prin prisma subiectului ei, care este fără început și fără sfârșit, în termeni temporali. Teologul (specialistul academic, ascetul sau creștinul practicant) se află

în interiorul a ceea ce vrea să cunoască: ontologia persoanei. Pentru a-și atinge acest deziderat, creează termeni, formulează noțiuni și concepte care își împlinesc rolul temporar, niciodată suficient de satisfăcător, dat fiind abisul tainei persoanei. În relația cu Persoanele dumnezeiești, omul „teologhisește" cu obiectivul de a-și modela viața în funcție de răspunsurile pe care le are de la Dumnezeu. Când termenii cu care încearcă să definească realitățile supra-sensibile devin constrângători în definirea Persoanelor, există riscul de a apărea eroarea, pierderea unor aspecte ale realității mai presus de înțelegere și exprimare.

Teologia nu a avut și nu poate avea pretenția „creativității". Mai degrabă este expresia străduinței de a înțelege revelația, de a răspunde Celui ce Se revelează, motiv pentru care un teolog singur stă permanent sub riscul devierii, în orice elaborare discursivă. Cel care îl călăuzește și îl confirmă în afirmațiile teologice este corpul Bisericii, locul și organismul prezenței lucrătoare a Duhului Sfânt în lume, respectiv comuniunea de persoane, unde teologia este exprimată doxologic[1].

În contextul răspândirii învățăturii creștine de la începuturi, teologia a fost eminamente celebrantă, slujitoare sau ceea ce astăzi este cunoscut drept liturgică. Conceptele teologice nu au jucat un rol însemnat pentru cei ce trăiau doxologic prezența lui Hristos înviat în comunitate. Limbajul era întotdeauna biblic, exprimat prin imnodii și cuvântări care aminteau creștinilor despre ceea ce Hristos a făcut și a învățat. „Ce era de la început, ce am auzit, ce am contemplat cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă. Ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți comuniune cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos. Și acestea noi vi le scriem, ca bucuria noastră să fie deplină" spune Evanghelistul Ioan (I Ioan 1, 1-4). Ortodoxia a păstrat această vocație nealterată. Ea este ferită de individualizare sau auto-suficiență în reflexiile teologice pentru că are un caracter profund comunitar. Fiind slujire, teologia impune o anumită rigoare a limbajului, exigență în elaborarea adevărurilor de credință și imbold spre cumuniune și solidaritate.

Curând, Evanghelia, sursa teologiei creștine, a depășit granițele mediului cultural iudaic, intrând în contact cu un alt limbaj, o altă filosofie de viață, o altă cultură: cea elenistă. De aceea a trebuit să devină conceptuală, sistematică

[1] Trebuie să precizăm că, astăzi teologia se exprimă în două moduri: în practica rugăciunii, fie că e comună, fie individuală și în sălile de curs ori în biblioteci. Avem de a face pe de o parte cu o teologie liturgic-ascetică și o teologie didactic-academică. Deși ar trebui să exprime aceeași realitate, cele două direcții s-au separat sau chiar au ajuns la un punct de tensiune, pe care abordările ortodoxe patristice contemporane încearcă să îl depășească.

și elocventă, mai exact relevantă pentru orice spațiu geografic și mediu social, adică didactic-academică. Până în zilele noastre, Evanghelia a trebuit să fie făcută relevantă în sisteme social-filosofice precum elenismul, pozitivismul, iluminismul, marxismul, comunismul și secularismul. Limbajul a trebuit să se schimbe pe măsură ce preocupările societății deveneau tot mai complexe, iar conținutul a trebuit păstrat nealterat, în fidelitate față de duhul tradiției. Concluzia acestui muncii de dezvoltare a cunoașterii teologice a fost un continuu proces de „teologhisire", care va dura până la sfârșitul veacurilor. Asta nu înseamnă „crearea" de adevăruri noi, ci primirea adevărurilor imuabile, descoperite desăvârșit prin Fiul lui Dumnezeu, în acord cu limbajul și conștiința omului modern.

Dumnezeu – subiect al cunoașterii?

Cunoașterea este „comunicare morală vie între persoane, dintre care fiecare este și obiect și subiect pentru cealaltă căci, în sensul cel mai propriu, numai persoana este cognoscibilă și numai de către persoană"[2]. Învățătura despre Dumnezeu și cunoașterea Lui are ca sursă principală în tradiția creștină Simbolurile de credință expresii sistematice ale dogmelor care, la rândul lor, se întemeiază pe revelația dată de Dumnezeu omenirii în mod desăvârșit, prin cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi, Iisus Hristos. Învățătura nu s-a transmis de la început prin Scriptură, date fiind limitările impuse de lipsa mijloacelor de copiere, multiplicare și distribuție, ci prin formule de credință scurte și concise, care erau transmise verbal, învățate pe dinafară sau transmise prin imne. Așa, de pildă, Crezul Apostolic a fost primul compendiu de învățături dogmatice despre Dumnezeu, adunate sistematic, pentru a transmite noua învățătură creștină. Până astăzi, el este una dintre cele mai utilizate formule de credință, agreate în mod unanim de către toți participanții de pe scena dialogului creștin. Celelalte două Credo-uri, Niceo-constantinopolitan și cel numit „Atanasian", sunt mai elaborate, dar au aceeași substanță dogmatică, venind cu precizări suplimentare legate de Fiul, Duhul Sfânt, Biserică și viața veșnică. Ceea ce au ele în comun este credința în „Dumnezeu Unul, creator al cerului și al pământului, al lucrurilor văzute și nevăzute". Nu înseamnă că celelalte Persoane ale Sfintei Treimi sunt eludate, ci sunt presupuse în formula „Tatăl", adică Dumnezeu, „originator" al lui Iisus și al Duhului Sfânt, de aceeași ființă din eternitate. Crezul este o formulare sistematică ce caută de arate că omul este „partenerul" lui Dumnezeu, care face legătura dintre Necreat și creat, primul vrând

[2] Pavel Florenski, *Stâlpul și temelia adevărului*, în volumul *Dogmatică și dogmatism*, traducere de Elena Dulgheru, Editura Anastasia, București, 1998, p. 175.

să se descopere, ultimul căutând mijloace prin care să perceapă semnele revelaţiei.

Mijloacele cunoaşterii lui Dumnezeu sunt revelaţia, raţiunea şi credinţa. Dumnezeu se face cunoscut fără încetare prin intermediul raţiunii şi simţurilor sădite în fiinţa umană, prin lucrările create în univers. Pe o treaptă superioară se află revelaţia supranaturală, prin care Dumnezeu se descoperă sufletului uman în mod tainic, prin credinţă, cu înrâurirea Sf. Duh, trimis în lume prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Există, deci, posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu, o cunoaştere limitată şi antinomică. Dumnezeu este cognoscibil prin creaţie, prin pronie sau grija faţă de lumea creată, prin opera de mântuire, făcută accesibilă oamenilor prin însăşi intervenţia Lui în creaţie: „Cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr"(I Ioan 1,14). Din Sfânta Scriptură înţelegem că Dumnezeu este incognoscibil după fiinţă: „Dumnezeu locuieşte în lumina cea neapropiată; pe care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă, a căruia este cinstea şi puterea veşnică" (I Timotei 6,16). În acest sens, Dionisie Areopagitul L-a numit deodată „Cel cu multe nume" (după lucrări) şi „Cel fără de nume" (potrivit fiinţei sau esenţei Sale).

Progresul în cunoaşterea realităţilor sensibile şi suprasensibile constituie preocuparea permanentă a omului, epoca noastră fiind considerată chiar o epocă a cunoaşterii, în sens mai larg, prin accesul facil la surse de informaţie şi prin bombardamentul informaţional media sau economic la care omul este expus în fiecare clipă, folosindu-se mijloace şi tehnici dintre cele mai sofisticate. Cunoaşterea lumii materiale are caracter exclusiv catafatic sau afirmativ, empiric. Dincolo de acest mod de cunoaştere stă apofatismul, care a făcut carieră şi în filosofie, prin nume precum Karl Jaspers, Martin Heidegger, Karl Popper sau Ludwig Wittgenstein. Aşadar, dacă progresul în cunoaşterea lucrurilor şi fenomenelor sensibile este incalculabil, progresul spiritual în cunoaşterea lui Dumnezeu nu diferă mult de ceea ce au învăţat teologii Bisericii primare. Dimpotrivă, există voci, atât de partea ştiinţei cât şi a teologiei, care consideră că se înregistrează un regres în dorinţa şi puterea omului modern de a aprofunda tainele cunoaşterii dumnezeirii, tocmai datorită progresului tehnologic, economic şi social.

Cunoaşterea prin afirmaţie şi prin negaţie

Cele două tipuri de cunoaştere, prezente de timpuriu în gândirea creştină, sunt numite catafatică sau pozitivă şi apofatică sau negativă. Prima îi atribuie lui Dumnezeu o serie de atribute pozitive cum ar fi: ştiinţă, bunătate, sfinţenie şi altele, pornind de la atributele omeneşti, ridicate la superlativ, respectiv: atotbunătate, atotştiinţă, preasfânt şi celelalte. Se mai numeşte „via afirmationis"

sau „via causalitatis" și „via eminentiae" sau „via superlativa". Este prima treaptă, minimală, în procesul de cunoaștere, vehicul spre cunoașterea negativă sau apofatică. Cunoașterea apofatică pleacă dinspre Dumnezeu spre lume. Mai este numită și „via negationis", fiind cea care desemnează tot ceea ce nu se poate cunoaște, ajungând să statueze că Dumnezeu nu este nimic din ceea ce se crede despre El, nu poate fi asociat cu nimic din spațiul creatului, fiind mai presus decât orice atribute. Este definită ca cea mai înaltă cale de cunoaștere, respectiv „necunoașterea mistică", întrucât neagă orice atribut care ar fi aplicat lui Dumnezeu. Această cunoaștere primește adevărul că Dumnezeu are existență în Sine, dincolo de orice determinare noțională, fără a face afirmații. Sf. Grigorie de Nyssa afirma că adevărata cunoaștere și vedere a lui Dumnezeu constă în a vedea că El este invizibil, pentru că ceea ce omul caută este dincolo de cunoaștere, cu totul despărțit prin întunericul inconprehensibil. Cei care excelează în descrierea acestui tip de cunoaștere sunt Sf. Dionisie Areopagitul († 500), apoi Sf. Maxim Mărturisitorul († 662) care îi comentează opera primului. În sfârșit, Sf. Ioan Damaschinul, autorul primei lucrări sintetice de dogmatică, afirmă că „Ce este însă ființa lui Dumnezeu, sau cum este întru toate, sau cum Fiul Unul-Născut și Dumnezeu, golindu-se pe El Însuși, S-a făcut om din sângiuiri feciorelnice, fiind plăsmuit după o altă lege decât cea firească, sau cum a umblat pe ape, fără să-și ude picioarele, nu cunoaștem și nici nu putem spune" sau „Este evident că există Dumnezeu. Ființa și natura Lui însă, este cu totul incomprehensibilă și incognoscibilă"[3].

Ortodoxia accentuează apofatismul sau cunoașterea prin negație[4] ca fiind modul cel mai adecvat de a vorbi despre Dumnezeu, mai puțin expus erorii, dar lasă suficient spațiu cunoașterii catafatice, ca modalitate primară de cunoaștere a realităților dumnezeiești, o cunoaștere în parte, prin intermediul lucrurilor create. Acesta a reprezentat singurul mod în care s-a putut păstra învățătura biblică despre transcendența lui Dumnezeu și relația lui personală cu lumea, evitându-se atât obiectivarea cât și antropomorfizarea ființei dumnezeiești.

Finalitatea cunoașterii lui Dumnezeu

Descoperindu-Se lumii ca treime de Persoane, deschise spre comuniune, Dumnezeu i-a dat omului nu numai posibilitatea de a-L cunoaște, ci chiar

---

[3] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* traducere de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, pp. 17 și 19.

[4] „Cea mai bună cale de cunoaștere a lui Dumnezeu este cea negativă, deoarece nimic din ceea ce afirmăm pozitiv despre Dumnezeu nu este Dumnezeu". Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană. Învățătura patristică, liturgică și iconografică*, traducere de Pr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 190.

porunca și vocația ființială de a o face: „Aceasta este viața veșnică, să Te cunoască pe Tine singurul și adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis!" (Ioan 17, 3). Rolul esențial în cunoaștere îl are credința, care reprezintă o cunoaștere intimă, prin experiență și trăire. Nu există limită în cunoașterea lui Dumnezeu Cel infinit. Cunoașterea prin experiență începe cu Taina Sf. Botez și se continuă în viața viitoare într-un permanent progres epectatic, după expresia Sfântului Grigorie de Nyssa, fără a se ajunge însă, la o cunoaștere definitivă, de ființă, a lui Dumnezeu.

Al doilea aspect esențial este că progresul adevărat presupune și spiritualizarea vieții personale, dezvoltând germenele credinței în trăirea experimentală bazată, pe convingere sau adevărata gnoză despre care vorbește Sf. Clement al Alexandriei și care nu se confundă cu gnosticismul. În sfârșit, progresul în cunoașterea tainei dumnezeiești nu este un simplu act intelectual, ci este complementar și chiar identic cu cel al desăvârșirii sau mântuirii. Dacă se poate vorbi despre o etapizare în actul cunoașterii, aceasta ar consta în purificare, iluminare și unire deplină cu Dumnezeu sau desăvârșire.

Dumnezeu este cunoscut și slăvit în tradiția creștină ca un singur Dumnezeu după ființă, în trei Persoane. Această învățătură reprezintă forma superioară de monoteism, cea mai îndrăzneață formulă în care se unesc contrariile, se conservă transcendența și simplitatea lui Dumnezeu, în paralel cu prezența Lui în materie. Învățătura despre Sfânta Treime este, așadar, doctrina creștină fundamentală, din care decurg celelalte dogme și de care depinde calitatea unei persoane de membru al Bisericii. De aici importanța dezvoltării conceptului de cunoaștere ca o necesitate ontologică, personală, comunitară, așa cum au prezentat-o părinții capadocieni și literatura patristică ulterioară.

Sfântul Vasile Cel Mare (330-379): ființă, energii și experiență în cunoașterea lui Dumnezeu

Sfântul Vasile, episcopul Cezareei Capadociei, este considerat cel mai aprig oponent al ereziilor vremii și începător al vieții monahale în Biserica de Răsărit, autor magistral de texte dogmatice, liturgice, pastorale, ascetice și întemeietor al practicii sociale programate în Biserică. Din scrisori, predici și tratate teologice, precum și din mărturiile prietenilor săi, se vede profilul unui căutător al sfințeniei și al adevărului. Este preocupat de fidelitatea de credință în Biserică, față de tendințele filosofic-gnostice ale eunomienilor și altor eresiarhi ai timpului[5]. Pentru el, cunoașterea, ca proces general, înseamnă analiza și descrierea calităților sau legăturilor unui obiect, prin asemănare cu alte lucruri sau ființe din aceeași categorie. Esența lucrurilor nu se poate cunoaște. Pentru

[5] O foarte bună biografie a Sfântului Vasile cel Mare este cea scrisă de Philip Rousseau, *Basil of Cesareea*, University of California Press, Berkeley, 1994.

a cunoaște un lucru, el trebuie analizat în proprietățile lui, definit și descris. Este un proces de descoperire, prin puterile raționale, ale ființei cunoscătoare, care creează noțiuni, numiri, concepte, prin care să redea cât mai fidel obiectul în analiză.

Numirile date ființei personale se stabilesc în raport cu alte ființe din aceeași specie, dar care nu sunt asemănătoare. În cazul Persoanelor divine, conceptele nu exprimă nimic din ceea ce sunt în esență, întrucât nu pot fi asociate cu nimic identic sau asemănător[6]. Cunoașterea lui Dumnezeu implică o acțiune revelatoare dinspre Sine spre cunoscător. El se manifestă prin energiile divine, prin care omul își poate face o idee, incompletă, despre ceea ce este sau mai degrabă despre faptul că Este (Ieșire 3, 14). „Afirmând că Îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru în lucrările Sale, nu făgăduim deloc că ne apropiem de El în însăși ființa Lui. Căci dacă energiile Lui coboară până la noi, ființa Lui rămâne inaccesibilă"[7].

Distincția între ceea ce este Dumnezeu în ființă și ceea ce înțelege omul, în spațiul lumii văzute, este principala coordonată a cunoașterii. Părintele capadocian este un pionier al posibilității cunoașterii lui Dumnezeu deodată parțial, prin lucrările dumnezeiești, dar inaccesibil cunoașterii după ființă: „Dacă energiile Lui coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă"[8]. Viețuind în trup material omul nu poate cunoaște despre Dumnezeu cel pur nematerialnic decât ceea ce îi este descoperit.

Pentru Sfântul Vasile, cunoașterea se face prin Duhul Sfânt, ca persoană, deși evită să îl numească Dumnezeu sau să-i atribuie deoființimea cu Tatăl[9]. Cunoașterea nu este nici gnoză, nici contemplare umană individuală. Duhul îl ajută pe om să ajungă la „intimitatea cu Dumnezeu" și la „unirea prin iubire", adică prin experiență personală irepetabilă. Duhul îndumnezeiește prin har cele ce aparțin lumii create și le face „duhovnicești" prin comuninea cu El. În afara Duhului Sfânt nu este posibilă urcarea spre cunoașterea lui Dumnezeu, iar cunoașterea prin iubire nu poate fi decât trinitară: „Dacă omul își va deschide cugetul spre ajutorul Sfântului Duh, atunci va ajunge să cunoască adevărul și

---

[6] „Obiectele se caracterizează prin unitatea lor exterioară, adică prin unitatea sumei proprietăților, în timp ce identitatea persoanei se stabilește prin unitatea lucrării ziditoare de sine sau de auto-poziționare. Două lucruri sunt «asemănătoare», nu «identice», dar despre două persoane nu se poate spune că sunt «asemănătoare», ci sunt «identice» sau «neidentice». Pavel Florenski, *op. cit.*, pp. 180-181 *passim.*

[7] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 234*, PG 32, col. 869, apud Vladimir Losski, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 67.

[8] Pr. Gh. Drăgulin, *Doctrina trinitară a Sfântului Vasile cel Mare în discuțiile teologilor contemporani*", în „Glasul Bisericii", 5-6, 1979, pp. 490-491.

[9] Mircea Florin Cricoveanu, *Idei dogmatice în scrierile Sfântului Vasile cel Mare*, Editura Emia, Deva, 2004, p. 18.

să recunoască pe Dumnezeu în această viață. Îl va (re)cunoaște, însă numai în parte, cum spune Apostolul, mai deplin în viața de dincolo... Prin urmare, puterea de judecată a omului ni s-a dat atât ca privilegiu, cât și ca scop folositor de a cunoaște pe Dumnezeu, să meargă până acolo în cunoaștere, până unde i s-a îngăduit"[10].

Imposibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu după ființă nu trebuie să constituie un obstacol în căutarea omului la cele înalte. Dimpotrivă, El este Cel care Se vrea cunoscut, dar dacă L-am cunoaște după modul în care se cunosc între ele Persoanele Sfintei Treimi, nu ar mai fi Dumnezeu, iar aceasta ar conduce la o dramă pentru viața omului fără Dumnezeu.

Așadar, pentru Sfântul Vasile cel Mare, cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă participare la viața divină prin puterea harului, omul putând deveni dumnezeu prin efort propriu și ajutor divin, nu prin ființă. Autorul nostru pune bazale gândirii creștine despre distincția între ființa lui Dumnezeu, mereu necunoscută, și energiile divine, gândire care va fi dezvoltată de fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa, apoi de Dionisie Areopagitul, Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama[11].

Sf. Grigorie de Nyssa (335-395): Dogmă, mister și cunoaștere contemplativă

Autor al multor lucrări teologice de mare profunzime, Sf. Grigorie a fost studiat cu preponderență în ultimele decenii și considerat a fi unul dintre cei mai originali gânditori creștini de limbă greacă. În el se intersectează elocvența și precizia limbajului lui Platon și al lui Plotin[12], cu idei ale alexandrinului Origen și ale școlii sale, despre taina Logosului creștin și despre viața mistică[13].

---

[10] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 233, 2*, PG 32, col. 865 C, apud Mircea Florin Cricovean, *op. cit.*, p. 64.

[11] Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, traducere de Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 76.

[12] A studiat în tinerețe retorica, unde părea că va face o strălucită carieră, dar vocația pentru monahism, probabil sub influența fratelui său, Sfântul Vasile cel Mare, l-a făcut să renunțe la o carieră laică și să intre în monahism, într-una dintre mănăstirile înființate de acesta din urmă. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, edited by F.L. Cross and E.A. Livingstone, Oxford University Press, London, 1994, p. 599.

[13] Dintre numeroasele lucrări dedicate lui, sunt disponibile în limba engleză: *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*, translated by Everett Ferguson and Abraham Malherbe, Clasics of Western Spirituality, New York, Paulist Press, 1978; *Saint Gregory of Nyssa: Commentary on the Song of the Songs*, translated by Casimir McCambley, Brookline, Hellenic College Press, 1987; *Saint Gregory of Nyssa: The Lord's Prayer. The Beatitudes*, translated by Hilda C. Graef, Westminster, Newman, 1954. Lista detaliată a lucrărilor, traducerilor și studiilor despre viața și opera Sfântului Grigorie, în *Dictionaire de Spiritualité*, vol. VI, Beauchesne, Paris, 1967, col. 974-979 și 1008-1011. Noi vom folosi colecția PSB, vol 29, în citatele care urmează.

Cunoașterea mistică la Sf. Grigorie este una subtilă, biblică prin excelență și, de aceea, cu mare influență asupra multor teologi de mai târziu, între care și Dionisie Areopagitul. A fost susținător fervent al Sinodului I ecumenic de la Niceea, fapt ce i-a adus și depunerea din scaunul episcopal de către împăratul Valens, între 376 și 378. Atașamentul pentru credința creștină nealterată l-a făcut să se impună la Sinodul II ecumenic, din 381, unde a susținut autoritatea hotărârilor Sinodului de la Niceea.

Cunoașterea lui Dumnezeu se articulează în jurul a trei învățături esențiale creștinismului: taina Treimii, Întruparea răscumpărătoare a Cuvântului lui Dumnezeu, respectiv îndumnezeirea credinciosului prin Botez și participarea prin împărtășire la Sfânta Liturghie. Sf. Grigorie afirmă ca început al teologiei curățirea de patimi, adică purificarea; scopul vieții ascetice este de a face să reapară imaginea divină în ființa umană, corespunzătoare iluminării din viața spirituală. Aceasta este posibilă numai prin Hristos întrupat și înviat, care devine principiul unificator între elementele materiale și spirituale. Omul trebuie să se elibereze de tot ceea ce este rău, prin ascеză, și să-și redescopere unitatea cu dumnezeirea care „este una, necompusă și fără chip, iar omenescul va scăpa, prin această lucrare de împăciuire, de această compunere din două și va veni din nou deplin la bine, la simplitate și la lipsă de chip [...] ca partea văzută să fie aceeași cu cea ascunsă și cea ascunsă cu cea arătată" când el devine „în mod propriu fiu al lui Dumnezeu"[14].

Experiența primă a sufletului în cunoașterea divinului este aceea a inaccesibilității și infinității de esență a lui Dumnezeu. Ființa Sa este transcendentă și, de aceea, „întrece orice înțelegere cuprinzătoare, neputându-se apropia și neputând străbate la ea gândurile întemeiate pe presupuneri"[15]. Pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu cel incognoscibil avem la dispoziție o singură cale, credința[16]. Odată acceptat, prin credință, că Cel căutat este transcendent, ea realizează o legătură între sufletul celui care caută și ființa incomprehensibilă. Deoarece credința se manifestă prin iubire, cunoașterea devine iubire. Iubirea nu se manifestă niciodată sub forma inconștient extatică. Prin aceasta, Sf. Grigorie se desprinde de toate sistemele mistice păgâne, în special de platonism și neo-platonism. „Teologhisirea" este înțeleasă de Sf. Grigorie ca relație de iubire. Dumnezeu rămâne pentru suflet o permanentă taină în ființa Sa și se descoperă atât cât El consideră că sufletul poate primi. De aceea, mișcarea sufletului spre Dumnezeu nu este percepută ca mișcare spre lumină, ci spre

[14] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, traducere de Preot Prof. Dumitru Stăniloae, în PSB, vol. 29, p. 394.

[15] *Ibidem*, p. 380.

[16] Idem, *Despre Viața lui Moise*, traducere de Pr. Ioan Buga, PSB vol. 29, pp. 74-75.

întunerie, spre necunoscut; sufletul „intră" în nor, asemenea lui Moise și vede doar „spatele lui Dumnezeu". În consecință, idealul este *theoria*, vederea lui Dumnezeu[17] sau, mai mult decât atât, *theognosia*, cunoașterea și contemplarea lui Dumnezeu ca Cel necunoscut, unirea maritală a sufletului cu Dumnezeu, alegorie descrisă în *Cântarea Cântărilor*[18].

Sf. Grigorie este cel dintâi dintre scriitorii bisericești care afirmă, în fundamentarea teologiei treimice, infinitatea și incomprehensibilitatea Ființei dumnezeiești.[19] Sufletul realizează că „divinul este după ființă infinit, necuprins de spații" pentru că „ceea ce este cuprins este mai mic decât ceea ce cuprinde"; o altă ordine ar inversa lucrurile și ar face Creatorul dependent și mai mic decât creația. Diferența între creat și necreat este atât de mare la Sf. Grigorie încât nu există nici o posibilitate pentru suflet să o depășească, nu există extaz în care sufletul să părăsească propria ființă creată și să treacă în necreat.[20] În realitate, creația tinde după Creator cu o sete nepotolită. „Cel ce cultivă adevărata virtute nu participă la nimic altceva decât la Dumnezeu, pentru că Acesta este virtutea desăvârșită[21].

În concepția Sf. Grigorie despre progresul spiritual nesfârșit se află rădăcinile teologiei apofatice, dezvoltate de Dionisie Areopagitul. Învățătura despre epectaze (bazată pe textul de la Filipeni 3,13-14) constă în aceea că sfârșitul sau destinația vieții creștine, aici și în viața viitoare, nu există ca un loc sau timp, ci rezidă într-un progres nesfârșit al sufletului în (ne)înțelegerea și (ne)împăr-

---

[17] Robert Payne, *The Holy Fire. The Story of the Fathers of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980, pp. 140 și 150: „Vederea lui Dumnezeu stă în aceasta: El nu poate fi văzut atât timp cât ceea ce căutăm este dincolo de orice cunoaștere, fiind desăvârșit ascuns în norul incomprehensibilului. De aceea Sf. Ioan, care a pătruns în această strălucire, spune că nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu, însemnând prin aceasta că orice cunoaștere a esenței divine este imposibilă, nu numai pentru om, ci pentru orice creatură inteligentă".

[18] Jean Danielou, *Platonisme et Théologie Mystique*, Paris, 1953, pp. 199-208.

[19] În acest punct, Sf. Grigorie diferă radical de Origen, pentru care puterea Ființei dumnezeiești este oarecum limitată, deoarece pentru Sf. Grigorie, ca și pentru predecesorul său, Sf. Atanasie, sufletul este creat din nimic, deci incapabil de cunoașterea transcendentă prin propriile eforturi; cf. G.W. Butterworth, *Origen on First Principles*, New York, Harper and Row, 1966, pp. 129 și 323.

[20] Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Claredon Press, Oxford, 1981, p. 81. De aceea, probabil, Sf. Grigorie evită vocabularul extatic și încearcă să găsească analogii umane. Efortul misticului este asemănat cu omul care încearcă să urce muntele dar care alunecă datorită nisipului și nu face un real progres. Abstractizările, prezente în mai toate scrierile mistice, nu sunt o preocupare pentru Sf. Grigorie; cf. Robert Payne, *op. cit*, p. 154.

[21] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise...*, p. 23.

tășirea de ființa divină[22]. Această temă, predilectă în *Viața lui Moise*, este reluată și în *Omilii la Cântarea Cântărilor*, în care întâlnirea sufletului cu Cel căutat și dorit nu este niciodată satisfăcătoare și deplină: „[Mireasa], după ce s-a împărtășit de bunătăți cât a putut, e atrasă iarăși printr-un nou început, ca și când nu s-ar fi împărtășit încă de bunătăți, așa încât, pe măsura înaintării spre ceea ce îi apare înainte, îi crește și dorința și, din pricina mărimii covârșitoare a bunătăților, ce se află totdeauna deasupra, pare să înceapă pentru prima oară urcușul"[23]. Uneori limbajul din această ultimă lucrare capătă accente erotice, caracteristice lucrărilor mistice de mai târziu, însă toate revin la paradoxala experiență și absență, cunoaștere și necunoaștere a Ființei divine. Sufletul este conștient că toată căutarea lui constă în a admite imposibilitatea „de a fi înțeles ce este și că toată însușirea înțeleasă a Lui devine piedică în aflarea Lui, pentru cei ce-L caută"[24]. Experiența sufletului se manifestă în trei forme: oglinda sufletului, simțurile spirituale și Logosul care sălășluiește.

În *Omilia a VI-a la Fericiri*, Sf. Grigorie vorbește despre esența incognoscibilă și lucrările vizibile ale lui Dumnezeu. Însă cunoașterea lui Dumnezeu după lucrări, cunoscută în teologia dogmatică drept cunoașterea naturală, nu este satisfăcătoare pentru suflet, deoarece Dumnezeu nu spune „[...] fericiți cei ce știu ceva despre Dumnezeu, ci cei ce au pe Dumnezeu prezent în sine"[25]. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L avea, nu a fi informat despre El[26]. A-L avea înseamnă a-L transmite, adică a reflecta imaginea lui Dumnezeu în suflet, similar reflexiei unei oglinzi șlefuite. Dacă sufletul nu este purificat, imaginea devine distorsionată și ireală. Simțurile spirituale se referă la capacitatea sufletului de a simți prezența lui Dumnezeu în întunericul necunoașterii, fără a-L putea vedea.

Sf. Grigorie face o analiză a mirosului, după care mireasa (sufletul), asemănată crinului, simte apropierea Mirelui (Hristos), asemănat cu un măr; cele două mirosuri nu se pot confunda niciodată[27]. În sfârșit, progresul sufletului se aseamănă cu progresul lui Hristos ca om, în înțelepciune și har. El vine în

---

[22] *Ibidem*, pp. 72-73. „(Ne)înțelegere" pentru că „înțelegerea" duce într-un final, chiar ipotetic, la sfârșit. Or, sufletul progresează în incomprehensibilitatea sau întunericul lui Dumnezeu; pe măsură ce vrea să progreseze în înțelegere, înțelege cât de neînțeles este Dumnezeu dar, în același timp, experiază dorința de împărtășire cu Dumnezeu, care este în sine insațiabilă; Andrew Louth, *op. cit*, p. 90.

[23] Idem, *Tîlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*; traducere de Pr. Dumitru Stăniloae, PSB, vol 29, p. 185.

[24] *Ibidem*, p. 196.

[25] Idem, *Despre Fericiri...*, pp. 378-379.

[26] Andrew Louth, *op. cit.*, p. 91.

[27] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tîlcuire amănunțită...*, pp. 163-166.

sufletul unora ca un copil, al altora ca un adolescent, iar al altora în plină maturitate.[28]

În final, concepția sa despre cunoaștere este una experiențială: deși folosește limbajul tehnic specific platonismului și lui Origen, Sf. Grigorie exclude, fără rezerve, intelectualismul, în căutarea sufletului după Dumnezeu. Dacă există experiență adevărată, aceasta este numai în iubire, în care sufletul caută pe Dumnezeu și se înalță până la ceea ce ar putea fi considerat imposibil: unirea cu Dumnezeu cel necunoscut. Căutarea și dorința sunt, deopotrivă, satisfăcute și niciodată satisfăcute, pentru că satisfacerea unei dorințe duce la o dorință și mai mare. Experiența sufletului în noaptea necunoștinței nu este și nu poate fi numai *theoria*, ci simțire și acceptarea lui de către sufletul „rănit de iubire!"[29]

Sf. Grigore de Nazianz (329-389): expresia poetică a cunoașterii

Teologia este abordată și de Sfântul Grigorie de Nazianz, ca un înalt pisc al cunoașterii prin experiență. Nu oricine poate să facă teologie, ci doar cei care au o anumită predispoziție spre cugetare și metafizică, deoarece teologia trebuie să se înrădăcineze în cunoașterea unirii cu Dumnezeu, trăite actual, și în abordarea obiectivă a tainei Treimii[30]. De aceea teologia, nefiind un discurs logic, este un fel de știință a probabilității și pisc al poeziei: știință a probabilității pentru că nimic din ceea ce afirmă nu poate fi empiric dovedit și pisc al poeziei pentru că teologia, în sensul ei profund, implică stări care nu se pot exprima decât în poezie[31]. Numai poezia este cea care poate sintetiza și pătrunde în esența lucrurilor, fără inflație de cuvinte. Vorbind despre poezia teologică nu presupunem rima sau versificația, ci focalizarea mesajului, concentrarea ideii și sugerarea acesteia cititorului, făcând abstracție, pe cât se poate, de inteligența discursivă.

De aceea, Sfântul Grigorie de Nazianz consideră că teologie se poate face numai după ani de reflexie și meditație, lucru experimentat în propria lui viață.

---

[28] *Ibidem*, p. 156.

[29] *Ibidem*, p. 291.

[30] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 28,1, în *Cele 5 Cuvântări teologice ale celui între Sfinți, părintele nostru Grigorie de Nazianz*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, 1993, p. 21.

[31] „Teologia poetică a lui Grigorie de Nazianz avea să conducă la unitatea dintre doxologie și dogmă după secolul al VI-lea, cu Roman Melodul († 560). Condacele și canoanele au o amprentă dogmatică, îmbrăcate în doxologie, încât ajung să fie cântați termeni abstracți precum „ipostas", „chip", „prototip", termeni specifici capadocienilor". Karl Christian Felmy, *op. cit.*, p. 52.

După ajungerea la o anumită stare de spiritualitate, aceasta trebuie înrădăcinată în Sf. Scriptură ca sursă, autoritate și garanție a celor afirmate și crezute. Fără Scriptură se poate afirma și crede orice, dar este eliminată garanția finalității credinței. „Teologul" crede, se roagă și meditează, în timp ce „tehnologul" este doar învățat sau abil mânuitor al cuvintelor.

Pentru ca ceea ce afirmă teologul, consideră Sf. Grigorie, să prezinte veridicitate și autoritate, el trebuie să îndeplinească anumite condiții: 1. Calificare, adică ceea ce afirmă, pentru a învăța pe alții, trebuie să fie foarte clar vizibil în propria viață. 2. Purificarea sufletului și a minții, adică golirea acestora de orice altceva în afară de Dumnezeu și 3. Ridicarea spre cele spirituale pentru a cunoaște rațiunea existenței și rațiunea iconomiei divine[32]. Când cineva are toate acestea, atunci poate într-adevăr „teologhisi". Sf. Grigorie folosește limbajul liturgico-poetic, prin care se poate trecere dincolo de realitate, se poate intra în mister, în realitatea diferită[33].

Teologia înseamnă adeseori tăcere; nu o tăcere totală, căci mărturia nu ar mai fi deplină. Există riscul ca multele cuvinte pentru „teologhisire" să ducă la „tehnologhisire". Taina lui Dumnezeu depășește în mod infinit puterea de înțelegere. Tăcerea înseamnă cinstirea misterului, păstrarea bogăției lăuntrice și mijloc de purificare personală. În tăcerea exterioară, inima contemplă mai adânc frumusețea dumnezeirii.

Pentru a ajuta pe om să teologhisească, Sfântul Grigorie vorbește despre dragostea lui Dumnezeu manifestată prin „sărăcirea Logosului", care trebuie înțeles ca „lipsirea" sau „golirea" lui Hristos de Sine (Filipeni 2, 6 ș.u.). Prin renunțare sau smerire se ușurează cunoașterea planului lui Dumnezeu cu lumea. Întruparea devine singura condiție și cale de unire a creștinului cu Hristos, prin Duhul Sfânt, care lucrează în Taine. Consecvent învățăturii Sf. Atanasie, Sf. Grigorie promovează fără încetare ideea îndumnezeirii omului. Aceasta stă potențial în faptul că omul este creat după chipul lui Dumnezeu și tinde spre original. Lucrarea îndumnezeitoare nu aparține nici numai omului, nici numai lui Dumnezeu, ci este un act sinergic: Dumnezeu este „filantrop"[34] și are inițiativa de a-l atrage pe om, în lăuntrul căruia lucrează, însă omul trebuie să urmeze chemarea prin efortul propriu, de creatură care să se îndrepte liber spre Creator.

---

[32] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea 29*, în *Cele 5 cuvântări teologice*..., p. 67, ca și nota explicativă a traducătorului.

[33] Idem, *Cuvântarea 28*, pp. 22-30.

[34] Idem, *Cuvântarea 38*, în *Nicene and Post Nicene Fathers*, vol. 7, edited by Philip Schaff and Henry Wace, Hendrickson Publishers, London, 1994, p. 346.

Dacă teologhisirea înseamnă înălțare, Sf. Grigorie identifică anumite stări de ascensiune, până la cerul al șaselea. Sfântul Pavel ajunsese în al treilea (II Corinteni 12,2). Numai profetul Isaia (capitolul 6) descrie cum a avut o viziune deplină a prezenței lui Dumnezeu, unde a văzut puterile îngerești care exclamă „Sfânt, Sfânt, Sfânt...". Moise, după Sfântul Grigorie, L-a văzut pe Dumnezeu întors, cu spatele, în umbră. În cerul al șaselea, Sf. Grigorie vorbește despre Duhul și calitatea Lui de împreună ființă cu Tatăl,[35] cu autoritatea cu care Sf. Pavel a vorbit despre experierea lui Hristos în cerul al treilea.[36]

Sfântul Grigorie folosește trei modele ale viziunii extatice și contemplației: Moise[37], Ilie și Pavel. Cunoașterea experiențială este sensul firesc, dar nu scop al „teologiei", ca în experiența lui Moise: „Iată, m-am despărțit de materie și de tot ceea ce este trupesc. M-am adunat în mine însumi, atât cât am putut și am urcat în vârful muntelui. Dar când am deschis ochii, abia am putut să-l văd din spate și încă fiind acoperit în piatră, adică în omenescul Cuvântului, întrupat pentru mântuirea noastră. Nu am putut contempla firea cea dintâi și preacurată, care nu poate fi cunoscută decât de ea însăși, adică de Treimea cea sfântă"[38]. Idealul contemplativ este motivat de dorința după Dumnezeu: sufletul percepe splendorile dumnezeirii din revelație, respectiv Scriptura și universul creat; în setea de a le cunoaște și împărtăși, începe pelerinajul cunoașterii.

Contemplația este realizabilă numai pentru cei maturi duhovnicește. Sentimentul de „sălășluire" în contemplare nu este niciodată satisfăcut pentru că ascensiunea în iubire nu se sfârșește și necesită un efort ascetic susținut, pentru a trece dincolo de voal, în experiența îndumnezeirii[39]. Viața îmbunătățită certifică autenticitatea vederii și, numai astfel, gândurile umane se pot uni cu Logosul divin. Itinerariul este dificil și este asemănat ascensiunii muntelui: pe măsură ce sufletul ascende, norul necunoașterii este tot mai dens și vederea lui Dumnezeu mai dificilă. Persistența în curăție și urmarea dorinței duce la vederea și contemplarea imaginii lui Dumnezeu în oglinda propriului suflet. Acesta devine în fiecare zi ca o oglindă imaculată a lui Dumnezeu și a lucrurilor divine:

---

[35] De aceea și părăsește Sinodul II ecumenic: pentru că nu este de acord cu formula, foarte ambiguă, de a caracteriza legătura Duhului cu Tatăl prin expresia „și întru Duhul Sfânt... care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit." Acest pasaj poate fi citit și acceptat fără probleme de către niceeni, nestorieni și arieni. În fond, Împăratul Teodosie nu era interesat de formularea credinței, ci de liniștea în Imperiu, fapt ce a condus la acceptarea imediată a formulei, satisfăcătoare pentru toate partidele aflate în dispută.

[36] Idem, *Cuvântarea 31*, în *Nicene and Post Nicene Fathers...*, p. 315.

[37] Moise, potrivit unor învățături rabinice, ar fi fost ridicat la cer cu trupul. De aceea, paradoxal, el continuă să scrie *Pentateuhul* și după moarte, istorisind propria moarte.

[38] Idem, *Cuvântarea 28*, citat la Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. de Pr. Vasile Raducă, Editura Anastasia, 1995, p. 64.

[39] Idem, *Cuvântarea 21*, în *Nicene and Post Nicene Fathers...*, p. 270.

lumina se adaugă luminii, tenebrele noastre se deschid seninătății, așteptând să ajungă la izvorul reflexiilor de mai sus, ca să atingem fericirea, unde imaginile se desfășoară în fața adevărului. Dumnezeu rămâne transcendent dar se poate revela sufletelor îndumnezeite. Măsura în care această revelație se realizează rămâne un mister pentru mintea umană și o decizie a lui Dumnezeu.

Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, învățătura sau dogmele creștine sunt absolut necesare unui dialog autentic cu Dumnezeu: „Nimic nu este mai măreț în fața lui Dumnezeu decât învățătura adevărată și sufletul desăvârșit în învățăturile adevărului".[40] Doctrina este cea care poate duce la sfințire și îndumnezeire. Ea este cheia rugăciunii și esența înnoirii baptismale, este certitudinea adevărului. De aceea, abaterea de la învățătură este abaterea de la adevăr: „Acești oameni au case dar noi Îl avem pe Cel ce sălășluiește în casă; ei au temple, noi Îl avem pe Dumnezeu. Pe lângă aceasta, noi trebuie să fim temple ale lui Dumnezeu Celui viu, jertfe vii, ofrande ale arderii de tot, sacrificii depline, dumnezei prin adorarea Treimii" – spune el, referindu-se la arieni[41].

Pentru Sfântul Grigorie, cunoașterea se face prin doctrina despre Sfânta Treime, care este absolut esențială. Învățătura este descoperită tuturor, dar numai unii pot ajunge la cunoașterea experimentală a ei, căci această doctrină nu poate fi înțeleasă discursiv. Sfântul Grigorie ne arată că Atanasie a fost cel care a împăcat cele două direcții monastice, comunitarii și solitarii, prin evidențierea necesității unui ghid spiritual în procesul contemplației; tocmai de aceea, contemplația este accesibilă pustnicilor, în aceeași măsură ca și preoților[42].

Sistemul este simplu și se găsește la toți teologii creștini ai primelor secole: păzirea poruncilor aduce purificarea trupului, care acoperă sufletul și nu-i îngăduie să vadă razele divine, iar acolo unde este curățire este și iluminare.[43] Orice om este nevrednic de a ajunge la purificarea sufletului în această lume, dar poate ajunge la cunoașterea divinității, grație iubirii dumnezeiești. El nu trebuie decât să curețe sufletul de necurăție și să-l împodobească cu cercetarea de sine, deoarece „iluminarea fără purificare devine periculoasă"[44].

---

[40] Idem, *Cuvântarea 42*, în *Nicene and Post Nicene Fathers...*, p. 352.

[41] Idem, *Cuvântarea 33*, în *Nicene and post Nicene...*, p. 333.

[42] Idem, *Cuvântarea 21*: „Atanasie, care a fost întotdeauna un împăciuitor între toți oamenii... a împăcat pe pustnici cu cei care trăiesc viața de comuniune, arătând ca Preoția este capabilă de contemplație, iar contemplația are nevoie de o călăuză duhovnicească".

[43] Idem, *Cuvântarea 39*, în *Nicene and post Nicene...*, p. 354.

[44] Idem, *Cuvântarea 39*, în *Nicene and post Nicene...*, pp. 354-355. A se vedea și excelentul articol al Episcopului Ilarion Alfeiev, *Theology and Mysticism in St. Gregory Nazianzen*, pe http://en.hilarion.orthodoxia.org, consultat la data de 10 octombrie 2009.

The Capadocians and the Present Orthodox Church on the Place of Humanity in Creation

Ph.D. Prof. Elena ENE D-VASILESCU*
Oxford University, England

Abstract

In the multitude of theories about the relationship between evolution and creation, those which assert that the two are not contradictory are, in fact, the smallest in number.

That is surprising given the fact that the primary sources of both movements do not suggest anything to sustain an incompatibility between these two views. On the one hand, Genesis (I,11) says: "Let the earth bring forth grass!" (but not 'God created grass'). It means that the earth, and matter in general, was endowed with creativity, and that can imply evolution.

Along the same lines of thought as those in the book quoted above, the thinkers of the early Christian era continue: "The earth germinates. It does not, however, sprout that which it has, but transforms [...] as much as God gives to it the strength to act" (St Basil the Great).

Earth is unable to be fertile by itself, but the Word of God intervenes with its active power to make it so; yet the role of the earth is important in the equation. Even more so is that of humankind.

On the other hand, Charles Darwin himself writes at the end of his The Origins of Species:

There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed into [by the Creator] into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone on cycling on according to the fixed law of gravity, from such so simple a beginning endless forms, most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved.

My paper would be a call to rechecking these primary sources when any debate on the above topic takes place.

Keywords: Capadocian School, St Basil the Great Creation, St. Gregory of Nyssa humankind

---

* Specialist in byzantine and post-byzantine iconography, project coordinator at Centre for Classical and Byzantine Studies, Bodleian Library, Oxford University.

From the multitude of aspects involved in the contemporary dialogue between science and theology I shall focus on that regarding the place of human beings in Creation. I do this here because the pillars of the Capadocian School had an opinion on this issue. The Orthodox Church followed them on this – as it did on other theological matters.

Fig. 1. Creation of the Animal Kingdom, Painted in St. Isaac of Syria Skete, Boscobel, Wisconsin From my personal collection

Fig. 2. Adam names the animals, the creation of Eve, and other events from Genesis. Ioannina, the Filanthropinos monastery

On the one hand, Genesis says: "In the beginning God created the heaven and the earth. (Gen. 1.1). After the creation of plants, animals (Figs. 1-2), and peoples (Fig. 2) "God saw everything that he had made, and indeed, it was very good". The poetic rendering of Genesis 1.11, which is Psalm 104 (or 103 in other Orthodox Bibles), stresses on these ideas, describing God's creative actions in nature. (This is the hymn which starts the Vespers every evening except during the Bright Week, and which is sung or read also at the Pentecost because of verse 30):

"He sends the springs into the valleys;
They flow among the hills.
They give drink to every beast of the field;
The wild donkeys quench their thirst.
By them the birds of the heavens have their home;
They sing among the branches"
(Psalm 104, verses 10-12, apud *The Orthodox Study Bible*: 719).

God acts not only on the macroscopic scale – heavens and the earth – but He also takes care of the smallest creatures.

But how did God create? He first established a beginning; therefore it cannot be supposed that the world never had one. Its inhabitants have the consciousness of this beginning and of their own Maker. St Gregory of Nyssa (c. 332-389/after 394), one of the Capadocian fathers, shows that, "In the same way that the potter, after having made with equal pains a great number of vessels, has not exhausted either his art or his talent [...], the Maker of the Universe, whose creative power, far from being bounded by one world, could extend to the infinite, needed only the impulse of His will to bring the immensities of the visible world into being. If then the world has a beginning, and if it has been created, enquire who gave it this beginning, and who was the Creator, or rather, in the fear that human reasoning may make you wander from the truth, Moses has anticipated enquiry by engraving in our hearts, as a seal and a safeguard, the awful name of God." God is, in St Gregory of Nyssa's terminology, a 'beneficent Nature', a 'Goodness without measure', a worthy object of love for all beings endowed with reason, the beauty the most to be desired, the origin of all that exists, the source of life, intellectual light, and wisdom (St Gregory of Nyssa, *PG*: vols. 35-38, 1857-1866).

On the other hand, the same Psalm mentioned above continues by telling how God provides for the human beings:

"He causes the grass to grow for the cattle,
And vegetation for the service of man,
That he may bring forth food from the earth"
(Psalm 104, verse 14 apud *The Orthodox Study Bible*: 718).

The founder of the Capadocian School, St Basil the Great (c. 330 - 379) emphasises, in his *Hexaemeron* (Homily V. The Germination of the Earth), that God says: "Let the earth bring forth grass!", but not that He *created* grass. And he comments on this in evolutionary terms: "It was deep wisdom that commanded the earth, when it rested after discharging the weight of the waters, first to bring forth grass, then wood as we see it doing still at this time. For the voice that was then heard and this command were as a natural and permanent law for it; it gave fertility and the power to produce fruit for all ages to come; the production of vegetables shows first germination. When the germs begin to sprout they form grass; this develops and becomes a plant, which insensibly receives its different articulations, and reaches its maturity in the seed. Thus all things which sprout and are green are developed. Let the earth bring forth by itself without having any need of help from without" (St Basil the Great, *PG*: 32; see Schaff 1895).

This means that the earth, and matter in general, was endowed with the dignity of being creative, and that implies the idea of evolution in both material and spiritual realms.

On this matter, St Basil was in controversy with some of the philosophers who lived before him, and with some of his time, mainly with Plutarch and his pupil, Empodocles.

St. Basil's friend, St Gregory of Naziansus (328-389 or 330-389/390), also believed that the Earth would have been unable to become fertile by itself, without the intervention of the Word of God, which made it able to create in its turn. Thus the role of the earth is still significant, he states in *Five Theological Orations* (St Gregory of Naziansus, *PG*). The gift of creativity offered to the human being is even more important, and on this Gregory of Nyssa wrote a series of Sermons (Gregorius Nyssenus, apud Brill: 1972).

Evolution in material terms is presented, along the same lines of thought quoted above, by the thinkers of early Christianity. St Basil utters: "The earth germinates. It does not, however, sprout that which it has, but transforms [...] as much as God gives to it the strength to act" (St Basil, *PG*: 32). That is consistent with what the Psalm mentioned above holds:

> "You send forth Your Spirit, they [humans] are created;
> And You renew the face of the earth"
> (Psalm 104, verse 30, apud *The Orthodox Study Bible*: 720).

Here there is the place to point to the similarity between this view and that expressed in the final paragraph of Charles Darwin *The Origins of Species*, which says:

"There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed [by the Creator] into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone on cycling on according to the fixed law of gravity, from such so simple a beginning endless forms, most beautiful and most wonderful have been, and are being, evolved" (Darwin 1968: 459-460).

Earlier, he explicitly mentions the Creator in a passage very reminiscent of the views of St Basil, when he states that evolution "accords better with what we know of the laws impressed on matter by the Creator" (Darwin 1968: 458).

In the debate with other thinkers closer to his time, St Basil expresses his view of God's creation as a continual process. In the first Homily of the *Hexaemeron* he states: "I am about to speak of the creation of heaven and earth, which was not spontaneous, as some have imagined, but drew its origin from God" (St Basil, *PG*). The Orthodox Church has taken further his point of view by maintaining that creation is an ongoing relationship in the present. Things are being created, the novelty occurs by divine actions.

Metrop. Kallistos Ware, in his *The Beginning of the Day. The Orthodox Vision of Creation*, along the lines of St Maximus the Confessor, affirms that: "The world exists because God loves it, not because He loved it a long time ago, at the beginning, but because He loves it here and now, at this moment as at every moment. We are to speak not in an aoristic but in a present tense" (Ware, trans Tsironis 2007: 47).

A paradox is present in the relationship between God and its creation, which can be captured in the question: How can He, as an indivisible Unity, manifest Himself in the multiplicity of created things? Philip Sherrard's answer is that, "not only can nothing be outside God, but also everything must be directly related to, and reflect an aspect of, His divinity. This in turn means, as we noted, that God's ultimate nature, or His Essence, cannot finally be identified with anything: it is beyond everything, totally transcendent of all manifestation and relationship, unqualified and undetermined" (Sherrard 1995: 35).

The process of creation was initiated by God from within his own Being out of love and in total freedom; he did not need to create the world. Referring to the lack of any constraints to create on God, the Orthodox theologian Fr. George Florovsky states: "The world exists. But it began to exist. And that means: the world could have not existed. There is no necessity whatsoever for the existence of the world [...] The sole foundation of the world consists in God's freedom, in the freedom of Love". He is omnipresent within his creation: He has not just created the universe and then withdrew from it, but is indwelling it (Florovsky 1976: 45, 71).

Regarding the process of *spiritual evolution*, St Gregory of Nyssa, the younger brother of St Basil, describes it in terms of a constant progress (*epektasis*). In opposition with Plato and his followers who supported the idea that stability is perfection, and described change in negative terms, St Gregory affirms that the human progress is a constant increase in virtue and godliness. In his theology God himself has always been perfect, has never changed, and never will. Human beings fell from grace in the Garden of Eden, but rather than returning to an unchanging state, humanity's goal is to become more and more perfect, more like God, even though a human being will never understand, much less attain, God's transcendence. However, it will be saved, says St. Gregory of Nyssa in his *On the Soul and the Resurrection (*Gregory of Nyssa, *PG*: vol. 46, 104). His doctrine of *Apocatastasis*, ('restoration'), was shared by his friend, St. Gregory of Naziansus, but not openly; the latter implied it in his work in a "cautious, undogmatic" way (Harson 1899: Chapter XV: Gregory Nazianzen; see "Basilianus": 210, vol. 1). He believed that God will bring all of creation into harmony with the Kingdom of Heaven.

St. Gregory of Nyssa's views strongly influenced St Athanasius the Great and St. Maximus the Confessor, and the idea of *theosis* or 'divinization' is a major tenet of the Orthodox Church today.

What is the role of human being in Creation?

The Scripture (Gen. 1:26) attributes a royal role to humans by stating:

God said, Let us make man in Our image, according to Our likeness, and let him have dominion over the fish of the sea, and over the birds in the air, and over the cattle, and over all the wild animals of the earth (*The Holy Bible*: 1962).

The contemporary Orthodox Church still holds this view. The 'dominion' mentioned above comes from humankind's 'likeness' with his Creator. This quality bestowed on human beings through divine grace should not be understood in a selfish and oppressive manner, but rather as a reflection of God's qualities of goodness, gentleness, compassion and generosity. The human being is indeed *a king* within the divine creation, but rather *a king-steward*, i. e. one who is supposed to take care of it out of an authority which is delegated, not absolute.

A most appropriate terminology to describe the human place within the whole of creation would be that of *a priest* – not in the ministering sense, but in the sense of having the "ontological priesthood inherent in our human personhood and renewed through the Sacrament of Baptism" (Ware, trans. Tsironis 2007: 53). According to this kind of priesthood, any human being "takes the world in his or her hands and then offers it back to God, thereby bringing

down God's blessing upon that which he or she offers. Through this act of priestly offering, creation is brought into communion with God himself" (Ware, trans. Tsironis 2007: 53-54). Creation is the way through which God speaks to humanity, and lifts us to the level of being His partner. In this context, Father Dumitru Stăniloae thinks that: "The world is a teacher to lead us to Christ. Of course it can also be the road to hell. It is the tree of the knowledge of good and evil, the tree of testing. If we look at its beauty in order to praise its Creator, we are saved; if we think that its fruit is pure and simply something to eat, we are lost. Salvation isn't obtained in isolation, but in a cosmic frame" (Stăniloae, trans. Jerome and Kloos 2003: 205).

The conclusion of the discussion as to what is the vocation of the human being within the Creation is that it consists in humanity's role as *an 'offering' being*, i.e. as *a being able to perform a Eucharistic offering*. Among the creatures, only the human being is able to give back the world to God in thanksgiving. This conclusion is important in the context of historical and ongoing discussion regarding the power of humans over the rest of creation.

Actually, since the world belongs to God, humanity should be aware of its proper place – with its responsibilities – when it comes to ecological and any other kind of crises. It should realise that a sacrifice – a curb in any excessive consumption – is necessary to fulfil with dignity its 'mission'. It is an aspect of the eternal Christian path – through the Cross to the Kingdom of God understood as a cosmic and spiritual transformation.

Human beings have reason; that comes from God and therefore it has been blessed by Him. Fr Stăniloae re-affirms the Patristic view which maintains: "Everything that God has done and everything that happens and is carried out according to His will, in other words that follows the true line of the development of creation, in totality or of every fact in part, is rational" (Stăniloae, trans. Jerome and Kloos 2003: 209). It is obvious that the human reason should be in harmony with the Divine will.

The existence of the world has a purpose, but it is reveal gradually to humankind. If God revealed Himself and His ways at once, the world of created things would have lacked its purpose. As shown above, for the Orthodox Church the main purpose of the human beings is to exercise their spiritual powers on the ascending path to God. But "this gradual exercise of reason by knowledge and doing has as a basis the act of intuitive knowledge, in which reason, exercised for a long time, is implicated" (Stăniloae, trans. Jerome and Kloos 2003: 209).

As a concluding remark: The Capadocians and the Orthodox believe that Creation is an ongoing process underpinned by God, and the members of the humankind are thank - offerers for their place within it.

Bibliography

1. "Basilians". *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 1. Aachen.
2. Darwin, Charles. 1968. *The Origin of Species*. Penguin Classics.
3. Florovsky, George. 1976. *Creation and Redemption*. Collected Works, vol. 3. Norland, Belmont, MA.
4. Gregorius Nyssenus (St Gregory of Nyssa). The Life of Moses. *PG (Cursus Completus Patrologia Graecae)*. J.P. Migne (ed.). Paris: Imprimerie Catholoque, vols. 35-38, 1857-1866.
5. Gregorius Nyssenus. Sermones de Creatione Hominis. apud Brill, E.J. 1972. *Opera supplementum*. Leiden.
6. Gregory of Nyssa. On the Soul and the Resurrection. *PG*, vol. 46, 104.
7. Hanson, J.W. 1899. *Universalism: The Prevailing Doctrine of the Christian Church During Its First Five Hundred Years*. Boston and Chicago: Universalist Publishing House.
8. Schaff, Philip. 1895. "8 Basil: Letters and Selected Works". *Nicene and Post-Nicene Fathers*. (2nd Series). Edinburgh: T&T.
9. Sherrard, Philip. 1995. *The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition*. Denise Harvey. Limni, Evia, Greece.
10. St Basil the Great. Homily V. The Germination of the Earth. *Hexaemron*, *PG* 32.
11. St Basil. Homily V. *Hexaemeron*, *PG:* 32.
12. St Gregory of Naziansus. *Five Theological Orations*, *PG*.
13. Stăniloae, Dumitru, trans. from Romanian by Arch. Jerome (Newville) and Otilia Kloos. 2003. *Orthodox Spirituality*. Foreword Alexander Golubov. Pennsylvania: St Tikhon's Seminary Press, South Canaan.
14. *The Holy Bible*. 1962. Thomas Nelson. King James Version.
15. *The Orthodox Study Bible. New Testament and Psalms: Discovering Orthodox Christianity in the Pages of the New Testament*. Gillquist, Fr. Peter. Project Director. New King James Version.
16. Ware, Metrop. Kallisos, trans. from Greek by Niki Tsironis. 2007. *The Beginning of the Day. The Orthodox Vision of Creation*. Shrine of Neomartyr George of Ioannina.

Man, as a Cappadocian Logos

Prof. Drd. Constantin-Bogdan FEŞTILĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iaşi

Summary

The Greek term logos has, according to the dictionary, multiple meanings that can help us in our attempt to comprehend the meaning of human-logos. For the philosopher Plato, logos designates God as a source of ideas, and the neoplatonists saw in it one of the divinity's hypostasis. The philosophers placed the meaning of this term to the rationality that governs the world, the cosmic order. The stoics saw in logos the human destiny and the Christians understood this term as the second person of the Holy Trinity or the word of God.

The philosophers of 3rd-4th centuries understood the term logos as being Absolute, God as the source of ideas. Such a perception of the concept is not far from the thinking of Christians, because rationality has seen the logos absolute knowledge, which may not belong to the man in the street, but the man to whom God reveals. The fact that this divine attribute becomes logos as equivalent of the absolute knowledge entitles neoplatonists to identify in the hypostasis of logos the very divinity's attributes or hypostases that is the rationality which governs the cosmic order and the world. In other words, philosophers believed that the knowledge of the God-Logos is nothing but knowledge like science, human rationality to which only philosophers have access.

The paper aims to present theological conception of Cappadocian fathers, bringing arguments from the works of Saint Fathers of Cappadocia, Basil the Great, Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus. The theological ideas presented are a synthesis of anthropological work, establishing the link between God and man. The comparison between Cappadocian theologuesîs thinking and the one of the philosophers of that time is related to nowadays. The paper also shows the importance of Cappadocian theological fundamentals for our times. We see, therefore, a number of reasons that come to support the ideas of that time, such as the Holy Trinity, the Person as Logos and the man as logos, being image and likeness as the Creator.

The fact that Logos means also the second person of Holy Trinity shows that the Christians have always understood God as having three Holy Persons with different hypostases and with the same identity. Logos means both God and Son - the word (logos) of God. It is known that in the 4th century Cappadocian parents had been accused of heresy named tritheism, which meant a religion with three gods. St. Gre-

gory of Nyssa wrote in this respect an apologetical treatise to demonstrate that the Trinity is one God in three hypostases.

Finally, the paper presents briefly the fundamental ideas of each Cappadocian Fathers, referring to their works, and emphasizing their importance for the present.

Motto:

"The world is a mute discourse, absurd to a certain extent, whose utter sense man cannot discern unless recognizing it as word but also as logos: true reason and sense of all things"

(Olivier Clément)

The issue of understanding man as a wonder of this universe has always preoccupied the wise men of this world since the oldest times till today. To get into the most profound aspects of getting to know this phenomenon – *man* – the rational knowledge is not enough, we need revelation, closeness to the One who created man. The book of *Genesis* says that "Then the Lord God formed a man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life. Thus the man became a living creature" (Gen. 2, 7) and "so God created man in his own image; in the image of God he created him, male and female he created them" (Gen. 1, 27)[1]. The likeness of man with God is a doubtless thing. God as a *Logos*, supreme hypostasis of the created universe, triggers with Himself all the creatures to be like Him. Man was given this gift, to become, together with his Creator, *logos* like his God.

The Greek term *logos* has, according to the dictionary, more many meanings which can help us in our approach to fathom the meaning of *man-logos*. For the philosopher Plato, logos meant "God as a source of ideas"[2], Neo-Platonists considered this as one of the hypostasis of divinity, the philosophers placed this meaning towards the reason that governs the world, the cosmic order. The Stoics saw in logos the man's destiny and the Christians fathomed the term as a "second person of the Holy Trinity"[3] or the word of God.

We can identify here at least five important meanings of the term which can help us see in the icon of man his hypostasis of logos image and likeness with the Logos.

---

[1] *The Bible (Biblia sau Sfânta Scriptură)*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest, 1997, p. 12.

[2] Lazăr Şăineanu, *Universal Dictionary of the Romanian language* (*Dicţionar universal al limbii române*), Litera Publishing House, Kishinev, 1998, p. 473.

[3] *Ibidem*.

Plato fathomed logos as the absolute Being and God as a source of ideas. Such a perception of the concept is not far from that of the Christians, because the rationality saw in the logos the absolute knowledge, which cannot belong to the common man, but to that man to whom the omniscient God reveals. The fact that this divine feature becomes the logos as an equivalent of the absolute knowledge gives the right to the Neo-Platonists to identify in the hypostasis of logos one of the hypostases or features of divinity, i.e. that reason that governs the cosmic order and the men's world. In other words, the philosophers considered that the knowledge of this God-Logos was not different from the knowledge similar to the science, the human rationality, to which only the wise men have access.

Nevertheless "God Himself cannot constitute the subject of any science because theology does not seek God as man seeks an object, but gets himself seized by Him, as if somebody was embraced by a person."[4] Thus, the *logos* becomes for the Christians word of God, a word revealed and lived, and the hypostasis of *man-logos* becomes man-God, called to deify himself through the divine call of his creation, called to become *Theo-logos.*

The fact that another meaning of logos is also "a second person of the Trinity"[5] proves that the Christians have always understood divinity as a Trinitarian image with different hypostases but with personal identity. Logos means either omniscient God or Son – word (*the logos*) of God. It is well known that in the 4th century, the Cappadocian Fathers were accused of tritheism, this meaning that they were believed to propagate a religion with three gods. Saint Gregory of Nyssa wrote an apologetic treatise on this issue to demonstrate that the Holy Trinity represents only one God in three hypostases. Furthermore, Saint Gregory of Nazianzus declared categorically that "the Son is not the Father, because the Father is the One, but He is what the Father is, neither the Holy Spirit is the Son because He is from God, because the Only-Begotten is only one; but He (the Spirit) is what the Son is"[6].

Saint Gregory of Nyssa was named "the head that thinks", saint Basil the Great "the arm that works" and Saint Gregory of Nazianzus "the mouth that speaks"[7], these three titles present theological attributes of these three saints

---

[4] Marius Telea, *Anthropology Holy Fathers Cappadocian (Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni)*, Emia Publishing House, Deva, 2005, p. 73

[5] Lazăr Șăineanu, *op.cit.*, p. 473.

[6] Saint Gregory of Naziansus, *Oration 31.9*, vol. *The Five Theological Discourses of Our Father Gregory of Nazianzus (Cele cinci cuvântări teologice ale celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz)*, Anastasia Publishing House, Bucharest, 1993, p. 99.

[7] Ioan G. Coman, *Patrology (Patrologie)*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest,1956, p. 168.

and the strong relationship between them. The Cappadocian Fathers, Basil the Great, Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus represent three great pillars of the Orthodoxy, models that have preserved till today and in whose teaching we can outline a few fundamental ideas. The writings of a theological structure are anchored on two great nuclei: *God* and *man*, parts not treated separately, although there are aspects that treat only the Persons of the Holy Trinity, for example, but harmoniously interlaced, man being the living creature called to divinity.

Basil the Great inherited the art of word, understood as *logos* of rhetoric, from his father Basil, but from his mother he borrows the sensitivity and the strong religious feeling. Belonging to a large family, from which three sons became bishops (Basil, Gregory of Nyssa and Peter of Sevasta), Basil the Great achieved his studies in Caesarea of Cappadocia, Constantinople and Athens. In Greece he befriended Gregory of Nazianzus. He was baptized pretty late, around the age of 27 and immediately afterwards he secluded himself in Egypt, Syria, Palestina, Mesopotamia. After a long pilgrimage, he chose the bank of the Iris River and built a monastery to live in. This long way and the monachal experience he acquired determined him to write the principles of organization of the monachal life, divided in *Great Rules* and *Small Rules*. These rules constituted later the basis of the Eastern monachism. They represented a real source of inspiration for the establishments and writings of Saint John of Cassia. His monachal vocation interweaved with the priesthood (received in 364 with the help of bishop Eusebius) and with his love for his fellow men. During the famine in 368, Saint Basil the Great shared his inherited wealth for a second time, erecting host houses, asylums and schools for poor people."His social, pastoral or dogmatic activity hardly can find equal in the whole patristic and postpatristic history. He erected: asylums, host houses, hospitals, orphanages, technical schools and other similar establishments. All these are known under the name of Basiliada"[8].

The contemporary reader, either a *theologue* or not, enhances his culture and the experience of knowing God with the vast teaching of his great ascetic. His writings are very important because they include a large area of preoccupations: dogmatic writings, ascetical writings, pedagogical writings, liturgical works, homilies, orations, epistles. To the competent reader these writings propose an image of the process of crystallization of the 4th century Christian

[8] Constantin Voicu, Nicu Dumitrașcu, *Patrology* (*Patrologie)*, cap. XII. *Cappadocian writers, Saint Basil - the life (Scriitori capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare – viața)*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest, 2006, p. 155.

teaching. We owe to Saint Basil the Great the Divine Liturgy which is committed only ten times a year.

His outlook about God as Logos is found in most of his works. For example, in *Against Eunomius*, Saint Basil condemned the gnoseological error of the leader of Anomeans. These considered that the Son was different form the Father, the Father was in His nature unbegotten and the foundation of the Father's Person was in His unbirth. In this sense, the Son could not participate to the Father's nature. The Cappadocian writer combated this conception and stated the Son's essential identity with that of His Father. In this work, and also in *About the Holy Spirit*, Saint Basil the Great explained the divinity of the Holy Spirit and the equality of the three Persons.

After hundreds of years, the contemporary theologus Olivier Clément wrote in the *Foreword* of Dumitru Staniloaie's book *Jesus's Prayer and the Holy Spirit's Experience* an idea which synthesizes the entire theological conception about the Son as Logos, found also in Saint Basil's work: "the kenoza of the crucified Logos transfigures ontologically the humanity called now to become what it is sacramentally in Christ, to involve in the immense sacrificing movement through which Christ destroys any hope and integrates the universe in God"[9]. In this sense, the Logos becomes a model for man, man is called to deify, to resemble the Logos-God, through sacrifice, through "self-emptiness". About this divinity Saint Basil the Great talks too, man becoming in this way the centre of the created universe. Olivier Clément adds that: "any man remains a person infinitely noble, created after the image of God, but the universe, even seized by death, constitutes a mysterious language whose sense is man's vocation to decipher. The *Logoi* (the reasons) of things irradiates from the divine Logos, and this divine subject of the universe reflects in the human subject whose rationality is able to understand these *reasons* of creatures. The Embodiment and Resurrection of the Logos in everything what is created magnetizes the cosmic becoming and the human history. Since now on, mankind can find in Christ a new dynamism, the divine energies awaking the corresponding energies in the man created in the image of God and the virtues are divine-human"[10].

The other works of the Saint Basil the Great, the *Moral Teachings. Nine Homilies to Hexaemeron* and also about 366 epistles (with a diverse content: moral, dogmatic, monachal, occasional) represent an authentic source of orthodox

---

[9] Olivier Clément, *Foreword* of Dumitru Staniloaie's book *Jesus's Prayer and the Holy Spirit's Experience* (*Prefața* la *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Dumitru Stăniloae), Deisis Publishing House, Sibiu, 2003, p. 20.

[10] *Ibidem*, pp. 21-22.

teaching, a true reference mark not only for monks but also for laymen. The Cappadocian Logos or the Cappadocian oration of Saint Basil achieves anthropological valences, man becoming a centre of his theological thinking. For the man of nowadays, with a secularized profile, the ideas found in his writing are a source of new light and revelation. Besides the accuracy of expression and ability of biblical and rational argumentation, we have to notice "his rich philosophical culture (respectively, the mastership of theories about the world genesis) which he used to serve the Christian teaching. They represent genuine pearls of homiletic literature of the 4th century which generated feelings of admiration in his contemporaries"[11].

Saint Gregory of Nyssa, Saint Basil's younger brother, continued and completed the work begun by "his father and teacher"[12] as he called him. Having an inconstant temper and having known the experience of family life, together with his wife Theosevia, who died still young, Saint Gregory of Nyssa joined Christ's army living his life in the monastery erected by his brother on the bank of the Iris River where he stayed till 371 when he was chosen bishop of Nyssa. Much later, in 381, he took part in the second ecumenical synod at Constantinople summoned with the purpose of the Church to pronounce officially a statement against the ideas promoted by the Pneumatomachi who contested the divinity of the Holy Spirit. He showed a determined attitude and because of this he was called the pillar of Orthodoxy.

In the work of this great ascetic (as also in Saint Basil's work) the nucleus is represented by man, the man called to divinity, to likeness to the Logos. Here Saint Gregory of Nyssa went beyond the theological speculations that can be found in the work of his brother or in that of Saint Gregory of Nazianzus. Nevertheless, we can find in his work an erroneous doctrinaire aspect, that of *apocatastasis* (an idea found in Origen too) through which they believed that at the end of the world all the creation, including Satan, would be purified through a purifying fire.

More than in the works of the other Cappadocian Fathers, man becomes a reference mark for the theological teaching. Thus, writings such as *The Great Catechetical Word*, *Against Eunomius*, *About Man's Creation* represent genuine pages of theology and in-depth knowledge. For Gregory of Nyssa, to know God is an apophatic knowledge which makes the connection between the contemplation of creation and its purification from sins. Also, as Saint Basil the Great did, he saw in Christ the Logos Person of divinity, true God and true Man, and in man the creation called to holiness, through likeness in the Image.

---

[11] Constantin Voicu, Nicu Dumitrașcu, *op.cit.*, pp. 158-159.

[12] *Ibidem*, p. 166.

Starting from this conception, the whole theology of this saint is built up around the ideas of an anthropological foundation: the double creation of man: *Image of God* and *concrete-historical man*, outlining the aspect that there is not a double creation, but a double fusion and constitution.

Also as Saint Basil the Great, Saint Gregory of Nyssa is a great theo-logos, a master of the word of God, a state which he inherited and achieved at the same time and to which the entire humanity is called. What is different in Gregory of Nyssa from his brother is the strength of contemplation and of its correlation with the rich philosophical culture: "profoundly philosophical and scholarly spirit, Saint Gregory of Nyssa, besides the cultivation of the work of the lucid logical systematization, he goes on the channels of contemplation. Nevertheless after Origen and till Saint John of Damascus, he remains the greatest logician and systematiser of theology, being one of the main representatives of the scholastic method in patristics (...) Nevertheless he was not validated as avower of the ecumenical faith as Saint Basil the Great or Saint Gregory of Nazianzus, he was not included in the few but exquisite lines of the great ecumenical fathers/teachers"[13].

The third Cappadocian father, Saint Gregory of Nazianzus, was born in Arianz (near Nazianzus), in the south-west of Cappadocia and while attending the rhetoric school in Caesarea of Cappadocia he met Saint Basil the Great with whom he struck up a life-long friendship. The fact that he studied rhetoric, philosophy, grammar, medicine, ethics, astronomy and geometry shows a thirst of knowledge in the person of this saint. The accent in drawn on *theologos* and in this sense, together with Saint Basil the Great, he laid the foundations of *Philokalia* and of "monachal rules which made Saint Basil the Great famous"[14]. Not accidentally, the delivery of the famous *Theological Orations* in Anastacia Church would bring him, in time, the name of Gregory the Theologue.

The tumultuous life, the controversies with the bishops and the episcopal successions of the time did not hinder him from staying still and when necessary to withdraw from the episcopal chair. His word, the logos of the father of Nazianzus, remains full of genuine theology, man being invited to the authentic contemplation of God: "the five speeches (...) are called ordinarily *Theological Orations*. This is not because they are a complete exposition of the Christian teaching, or of theology in its actual meaning of the word, but because they deal with God Himself, in His unity and trinity. This is the meaning of the

[13] Constantin Voicu, *Patristic studies (Studii de patristică*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest, 2004, p. 152.

[14] Constantin Voicu, Nicu Dumitrașcu, *op.cit.*, p. 179.

word *theology* in those times. These five speeches contributed especially to give their author the name of Gregory the Theologue"[15].

The teachings of these three Cappadocian fathers achieve a few high valencies. One of the most rigorous is the fight of the Saint Fathers against the Eunomians, a heresy of the time through which they believed that the Son of God is created/ creation. Also, the theology of Eunomian spoke about the absolute knowledge of God, unlike the saint fathers who bring arguments for the limited human conditions. Man becomes, in this sense, a seeker of the primordial state, a seeker to whom God reveals. This is why man has to come back to the *image* which was ontologically given and to deify himself, to work *to be like God.*

Another important aspect that can be found in the works of the Cappadocian Fathers is that of ethical issues. The epoch they lived in was one of great falls, of important social modifications which favoured real victories of Christianism against the compromises and the immoralities of the time. Furthermore, we have to mention the fact that not only the writings of the fathers represent genuine sources of the moral life, but also their life, the delivered orations, the role of teachers through the word and deeds propagated, through the philanthropic acts they did. For the man of the second millennium, it remains the models of these acts and the writings which speak about the moral status and the preoccupations of the Cappadocian Fathers for the morality of the society they lived in. Saint Basil the great was, perhaps, the most preoccupied of this aspect, of the man called to divinity. The matter of morals can be found in his works, either in *Moralia,* or in *Monachal Rules*, but the subject is well developed also in *Commentary to Psalms*, in homilies on Hexaemeron and even in his writings with a dogmatic character: *About the Holy Spirit*, *Against Eunomius.*

The activity of the Saint Fathers, Basil the Great, Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus, defends the status and the quality of *man.* For these theologues man is called towards the *Logos*, becoming "unique speaking word"[16] as Dumitru Staniloae said. Man achieves this status because he can identify himself with the Logos (Word), with reason, becoming in this way a creature in the image of God. Sandu Frunza in one of his works states an extraordinary argument to express *man's status as a Logos*, starting from Saint Fathers'

---

[15] Dumitru Stăniloae, *Foreword* of *The five theological discourses of our father Gregory of Nazianzus (*în *Prefaţa* la *Cele cinci cuvântări teologice ale celui între sfinţi Părintelui nostru Grigorie de Nazianz)*, Anastasia Publishing House, Bucharest, 1993, p. 7.

[16] Sandu Frunză, *A Mystical Anthropology (O antropologie mistică)*, Omniscop Publishing House, Craiova, 1996, p. 43.

experience and experiencing Dumitru Staniloae's works: "the word is connected to the person. This is why, concerning the word, there can be similitudes with the morphology of the person. There is a unity of words in language, a unity of being of the hypostased words in which a certain intentionality of communication, that of person, germinates. Thus, any word is not only a manifestation of the meaning but also a manifestation of the person who utters it"[17].

This is why the Saint Cappadocian Fathers valued the importance of placing on paper the genuine Orthodox teachings, the purpose being that of defending the Truth through the word which is God glorified in Trinity. The man to whom the Saint Fathers addressed, then and now, represents the man called to be like the Word because God or "the creating Word is reflected in man. And even if the creating force of word is lost, there still remains the changing strength of the human word; henceforth, the great responsibility of man for his own words. As the uttered word can either ruin or kill, as well it can build or improve. In this way, man is given the gift to use the word in his constructive relationships with his fellows, because to be a unique speaker means to be a person for the others. The assumption of this quality makes people become *hypostatic words of a being*"[18].

References

1. *The Bible (Biblia sau Sfânta Scriptură)*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest, 1997.
2. * collective work, *Saint Basil the Great - Worship at 1600 years after his death (Sfântul Vasile cel Mare - închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa)*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest, 1980.
3. Constantin Voicu, *Patristic studies (Studii de patristică* Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest, 2004.
4. Constantin Voicu, Nicu Dumitrașcu, *Patrology (Patrologie)*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest, 2006.
5. Dumitru Staniloaie, *Jesus's prayer and the Holy Spirit's experience (Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt)*, Deisis Publishing House, Sibiu, 2003.
6. Ioan G. Coman, *Patrology (Patrologie)*, Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church Publishing House, Bucharest,1956.
7. Lazăr Șăineanu, *Universal Dictionary of the Romanian Language (Dicționar universal al limbii române)*, Litera Publishing House, Kishinev, 1998.
8. Marius Telea, *Anthropology Holy Fathers Cappadocian (Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni)*, Emia Publishing House, Deva, 2005.

[17] *Ibidem*, pp. 43-44.

[18] Ibidem.

9. Sandu Frunză, *A Mystical Anthropology (O antropologie mistică)*, Omniscop Publishing House, Craiova, 1996.
10. Saint Gregory of Naziansus, *The five theological discourses of our father Gregory of Nazianzus (Cele cinci cuvântări teologice ale celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz)*, Anastasia Publishing House, Bucharest, 1993.
11. Saint Basil the Great, *Against Eunomius (Împotriva lui Eunomie)*, Crigarux Publishing House, Piatra-Neamț, 2007.
12. Saint Basil the Great, Saint Pahomie the Great, Saint John Cassian, *Ordinances of the Monastic Life (Rânduielile vieții monahale)*, Sofia Publishing House, Bucharest, 2001.

Rezonanțe iconografice capadociene

Lect. Dr. Stelian ONICA
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

Visual resonances of the praise of divinity, the iconographies preserved in the 3,000 rock churches in the Cappadocia attest a continuity in the expression of Christian faith in that area and also a certain degree of affectation, its ignorance and tolerance by other religious orientations. Real hymnologies in images, Cappadocian iconographies indirectly remind of the 4th - centuury Holy Fathers of Cappadocia, of their teachings and activities which shaped and developed the institution of the Church, with all its spiritual and social actions.

The typology of iconographic representations established and refined in time can be considered as an end product of Patristic resonances in which the Cappadocian ones have been essential for the building up of Orthodox iconography. Sequences of its program, persecuted by time and political change, which highlight, contrary to the vicissitudes in the context, that continuity of faith, represent a resonant creative stimulus for the expressions in the Christian sacred art, an art which could always be an example as a sources of inspiration for (lay) artists.

With multiple resonances in itself, which succeed and reunite not only by space variants and image variants, but also by historical stages, the Cappadocian iconographic symphony is in its turn a resonance in the world of Orthodoxy. Its original images capture and offer the truth of Christian faith, common to a vast Byzantine area and a fascinating and impressive iconographic heritage resource.

Keywords: Christian sacred art

Rezumat

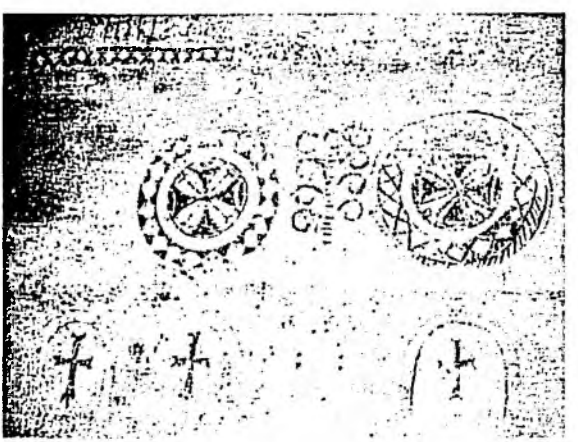
Rezonanțe vizuale ale elogiilor dumnezeirii, iconografiile păstrate până astăzi în cele aproximativ 3000 de biserici săpate în stâncile din zona Capadociei, atestă o continuitate a exprimării credinței creștine în spațiul respectiv și în același timp un anumit grad de afectare, ignorare și tolerare a ei din partea altor orientări religioase. Adevărate imnologii în imagini, iconografiile capadociene de la confluența primelor două milenii d.H. ne amintesc, indirect, de Sfinții Părinți ai Capadociei sec. al IV-lea d.H. și de ale lor învățăminte și activități care au format și impulsionat instituția Bisericii, cu toate acțiunile ei spiritual-sociale.

Tipologia reprezentărilor iconografice, stabilită și cizelată pe parcurs, poate fi considerată astfel un rezultat cumulativ al rezonanțelor patristice, cele din mediul capadocian fiind esențiale pentru eșafodajul structurării iconografiei ortodoxe. Secvențe din al ei program, vitregite de vremuri și schimbări politice și religioase, mai atestă încă în Turcia actuală acea fază creștină milenară din istoria Capadociei. Astfel, avem ocazia să întâlnim în iconografia ei ortodoxă un rezultat edificator, care evidențiază, contrar vicisitudinilor din context, acea continuitate a credinței, stimul rezonant și creativ pentru exprimările din Arta sacră creștină, artă care poate fi, în oricare timp, o pilduitore sursă de inspirație și pentru artiștii laici...

Cu rezonanțe multiple în sine, care se succed și se reunesc nu numai prin variante de spațiu și de imagini ci și prin etape istorice, simfonia iconografică din Capadocia este, la rândul ei, o rezonanță în ansamblul ortodoxiei, captând și oferind, prin ale ei imagini inedite, adevărurile de credință creștine, comune unui vast areal bizantin și unei fascinante resurse iconografice, tezaur rezonant de anvergură.

Cuvinte cheie : Artă sacră creștină

În ansamblu și, în parcursul temporal, conceptual și faptic al artelor religioase întâlnim asemănări și deosebiri, iar pe registre separate putem observa continuități și modificări. În cadrul acestora, fenomenul rezonanței este și se manifestă în spiritul păstrării esenței unei matrici de constituire, deși ecourile sale pot primi ulterior o serie de asocieri și prelucrări formale. Puternic spiritualizate ca rezonanțe vizuale ale elogiilor dumnezeirii, iconografiile capadociene, atâtea câte s-au mai păstrat până astăzi în locașurile săpate în stânci din apatiul anatolian, atestă în același timp, pe lângă o continuitate a exprimării credinței creștine în zonă, și un anumit grad de afectare, ignorare și tolerare a ei din partea altor orientări religioase. Adevărate imnologii în imagini, iconografiile capadociene de la confluența primelor două milenii d.Hr. ne amintesc indirect de Sfinții Părinți ai Capadociei sec. al IV-lea d.Hr. și de ale lor învățăminte și activități care au format și impulsionat instituția Bisericii, cu toate acțiunile ei spiritual-sociale.



Aspecte iconografice din interiorul unor biserici din valea Zelve sec. X-XI

Tipologia reprezentărilor iconografice, stabilită și cizelată pe parcurs, poate fi considerată astfel un rezultat cumulativ al rezonanțelor patristice, cele din mediul capadocian fiind esențiale pentru eșafodajul structurării iconografiei ortodoxe. Secvențe din acest program, vitregite de vremuri și schimbări politice și religioase, mai atestă încă în Turcia de azi acea fază creștină milenară din istoria Capadociei. Astfel, avem ocazia să întâlnim în iconografia ei ortodoxă un rezultat edificator, care evidențiază, contrar vicisitudinilor din context, acea continuitate a credinței, stimul rezonant și creativ pentru exprimările din Arta sacră creștină. Din cele aproximativ 3000 de biserici estimate a fi în peisajul stâncos și ocrotitor capadocian, în contemporaneitate, statutul lor de obiective turistice oferă posibilitatea unei receptări diverse. Păstrate mai bine sau afectate evident, scenele lor iconografice se înrudesc și se diferențiază, alcătuind o simfonie specială, repartizată vizual în cadrul stâncilor din văile Capadociei. Un deosebit avantaj de care s-au folosit, mai mult sau mai puțin conștient, pictorii în multe din bisericile din spațiul Capadociei a fost un aspect tehnic, și anume faptul că structura fizico-chimică a tufului vulcanic în care s-au săpat aceste biserici a permis realizarea frescelor direct pe pereții săpați, fără o altă pregătire specifică.

Biserica Karanlik din Göreme - aspecte din zonele cu decorații simbolice

Actuala Biserică Karanlik, cunoscută de altfel și sub denumirea de Biserica Neagră, la origini, era un autentic și activ complex monahal. Denumirea de „Biserica Neagră" este cumva îndreptățită, deoarece doar un geam de dimensiuni reduse permitea luminii să intre în biserică, indirect, din nartexul bisericii.

Cu rezonanțe multiple, care se succed și se reunesc nu numai prin variante de spațiu și imagini ci și de etape istorice, trăite mai intens sau din espectativă de către cei care au găsit un binefăcător refugiu pentru a lor existență fizică și spirituală, simfonia iconografică din Capadocia este, la rândul ei, o rezonanță în ansamblul Ortodoxiei, captând și oferind, prin ale ei imagini inedite, adevărurile de credință creștine, comune unui vast areal bizantin. Întâlnim, prin urmare, în game diverse, din aceleași note iconografice adaptate unor contexte spațiale înrudite, adică bisericile săpate în stânci, plastice rezonanțe ale programului iconografic ortodox, creativ integrat în interiorul fiecărui lăcaș de cult capadocian. Scene în comparație, într-o succesiune de subiecte iconografice, ne arată nu numai liantul tematic al reprezentărilor ci și unele deosebiri plastice. Acest fapt denotă că imaginea iconografică suportă adaptări și infiltrări, și, chiar dacă în Ortodoxie rămâne asemănătoare din punct de vedere epic, se dovedește a fi și creativă, în sensul folosirii elementelor de limbaj vizual.

Mai observăm, paradoxal, că în imaginile rezonanțelor iconografice capadociene de acum un mileniu întâlnim și aspecte optice ce vor apare ulterior ca noutăți în alte zone, adică în modernitatea artistică plastică a unor sinteze figurative occidentale, specifice sec. XX. Respectiva similitudine demonstrează cum un același material (aici, elemente de limbaj plastic), deși își păstrează natura sa, poate căpăta forme de redare și conotații diferite după cum este folosit și destinat. De aceea, contemporaneitatea, și mai ales artele ei, își redescoperă

resurse pentru etalări originale atunci când prospectează în istorie trecute epoci și uitate exprimări. Chiar dacă acum nu fac parte din asemenea categorie, iconografiile capadociene pot fi oricând, pentru unii laici, o sursă inedită de inspirație, iar pentru cei credincioși un stimul mai puternic al menținerii și propagării credinței, prin rezonanțe de cât mai lungă durată.

Cele mai multe dintre capelele și bisericile capadociene datează din perioada secolelor X-XIII, perioada de fuziune a culturilor bizantină și seldgiucă. Majoritatea lor sunt construite cu planul de cruce înscrisă, specific respectivei vremi, și cu o cupolă centrală sprijinită pe patru coloane. În plus, în anexele nordice ale multor bisericuțe s-au găsit morminte săpate în piatră. În complexul monahal Göreme, săpat cu precădere în stânci și considerat ca un Muzeu în natură, sunt cele mai cunoscute biserici, care atrag astăzi numeroși pelerini și turiști.

Biserica Tokali sau Buckle – aflată la o distanță mică de celelalte, păstrează unele dintre cele mai bine conservate și realizate fresce din zona Capadociei. Prin ineditul aspectului se alătură ei Biserica Kiliclar Kusluk sau Biserica Fecioarei Maria, Biserica Karanlik sau „Biserica Neagră", Biserica Yilanli – cunoscută și ca Biserica Sfântul Onufrie. Aceasta este renumită pentru frescele ei care înfățișează pe cei din iad, încolăciți de șerpi, de unde și denumirea dată de localnici drept „Biserica cu Șerpi". Urmează apoi Biserica Barbara, Biserica Cavusin, Biserica Durmus Kadir, Biserica El-Nazar, Biserica Sakli sau „Biserica Ascunsă", Biserica Carikli sau „Biserica cu Sandale", Biserica Sfântul Vasile, Biserica Sfântul Ioan, Biserica Sfantul Eustație, Biserica Elmali – ca cea mai mică și cea mai recentă.

Fresce din Biserica Karanlik

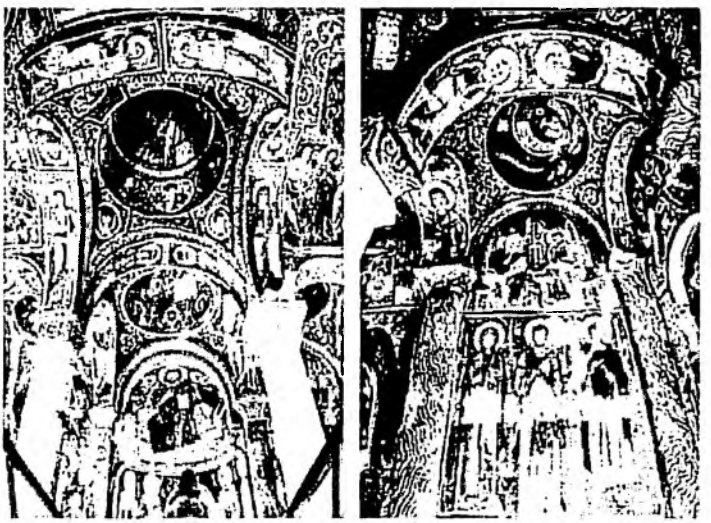
Frescele pictate și păstrate în Biserica Karanlik reprezintă scene nou și vechi testamentare. În biserică putem identifica Scenele Evanghelice și scene din Vechiul Testament, precum Sf.Treime Vechi Testamentară, alături de multe chipuri ale sfinților.

Dintre cele mai bine păstrate și reprezentate scene, amintim: Buna Vestire, Călătoria în Betleem, Închinarea Magilor, Botezul Domnului, Învierea lui Lazăr, Schimbarea la Față, Intrarea în Ierusalim, Cina cea de Taină, Răstignirea Domnului, Învierea Domnului, Binecuvântarea Apostolilor, Înălțarea lui Hristos. După o incursiune în aceste unice monumente ale creștinătății, putem concluziona că anumite biserici din Cappadocia fuseseră decorate probabil chiar în perioada iconoclastă, dacă nu chiar mai înainte. Dar majoritatea acestor picturi datează din epoca de nouă prosperitate pe care a cunoscut-o regiunea, între dispariția amenințării arabe sub Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-959) și venirea turcilor seldgiucizi, sub Constantin al X-lea Ducas (1059-1067). Deosebim, printre ele, două grupuri. Unul, „arhaic", datând din secolul al X-lea,

Fresce din Biserica Karanlik

poate chiar încă de la sfârșitul celui de-al IX-lea, menține deopotrivă în pictură, ca și în arhitectură, vechi formule paleocreștine, care dau acestei arte un caracter local destul de marcat. Celălalt, mai recent, este inspirat din modelele constantinopolitane.

În grupul arhaic, unde domina vechiul plan bazilical, Hristos, neputând figura în cupola inexistentă de cele mai multe ori în aceste prime lăcașuri, rămâne în conca absidei. El apare pe un tron cu spătarul în formă de liră, într-o mandorlă cu stele purtată de „roți" care nu sunt altceva decât „Tronurile" sau roțile înaripate din ierarhia îngerească.



Fresce din Biserica Karanlik

Tronul este înconjurat de simbolurile celor patru evangheliști și de serafimi cu șase aripi, presărate cu ochi. Aceste reprezentări iconografice sunt, deci, o supraviețuire a tradiției paleocreștine a Teofaniei, tocmai pe locul din biserică unde se constituise. În naos, registrele suprapuse desfășurându-se în sensul scrierii, de la stânga la dreapta, pornesc, din latura dreaptă de lânga altar, cu ciclul, îndeajuns de dezvoltat, al scenelor Copilăriei, Minunilor și Patimilor lui Hristos, sistem iconografic păstrat de altfel până în ziua de astăzi. Rezonanțele iconografice capadociene le întâlnim astfel ca punte între vremi, acestea arătându-ne de fiecare dată ce se păstrează ca esență de credință și ce se modifică în creativa aparență vizuală, care îmbracă prin imagini structura conținuturilor iconografice.

Bibliografie:

-*http://www.crestinortodox.ro/biserica-in-lume/67607-goreme-parcul-national-din-capadocia*
-documentație vizuală personală

Mesaje vizuale ale comuniunii în vestigii capadociene

Lect. Dr. Merişor G. DOMINTE
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iaşi

Abstract

The special natural aspects and the yet unknown interventions of the old-time settlers into the museum-vestiges in Cappadocia signal an evidence of the tectonic and human cohesion formulated before the times of Jesus Christ. This heritage is an illuminating example of a long-time natural creative cohesion and peaceful ethnic coexistence. The 400 underground settlements in Cappadocia, some of which have preserved Bronze Age tunnels offer a structured visual message of the spirit of communion which cements life in a community. The catacombs of Cappadocia reveal not only a situation of life similar to the Roman* period, but also the result of a concerted endeavor which might have hosted about 30,000 people hereby protected from the attacks of Arabs and Turks.

One can also visualize the imaginary movie of the significance of the Cappadocian community, from its concrete terrestrial meaning to the symbolic transcendental one related to the faith in God. An arch in time over the lay Christians and the Christian monks, the teachings of the Holy Fathers of Cappadocia have conveyed their spiritual messages from within the maze of this settlement; the steps, underground paths and rooms or high on the rocks over some chapels or churches decorated with empathic iconography. The observance of the Byzantine compositional principles and the stylistic rapprochement to the peculiarities of Romanesque painting offer the possibility to see another communion, stylistic and artistic, between the East and the West during the crusades. Meeting both the iconic symbol and the non-iconic one can see some iconoclastic affectations generated by the dissipation of the community by the sacrifice of the even more violent figuration than the non-Christian ones.

The rock churches themselves, with their varied structures dug mostly by monks are the places of decisive communion and function a bridge between the terrestrial community (the labirynth of the underground towns and in the churches in the rocks), and the transcendental one. This connection is mediated by the cult and iconographic canons, visually codified expressions of the message of communion with the divine energies. So, what is revealed to the community of believers is its essential dimension,

the spiritual one, when the power of faith any sacred image conveys becomes for message of communion with sacredness and a message of living-in-God.

Keywords: museum-vestiges in Cappadocia, visual messages of comunion, living-in-God

Rezumat

Prin deosebitele lor aspecte naturale și ineditele intervenții ale locuitorilor din vremi trecute, vestigiile-muzeu din zona Capadociei ne transmit o pilduitoare mărturie a comuniunii tectonice și umane, formată încă înainte de Iisus Hristos și păstrată în timp, pentru posteritate, ca un vrednic exemplu de conexiune naturală creativă și coexistență etnică, pașnică și îndelungată. Astfel, cele 400 de orașe subterane capadociene, unele cu tuneluri provenind încă din Epoca Bronzului, oferă până azi un edificator mesaj vizual al spiritului comuniunii pentru existență și apărare. Prin catacombele lor, ele relevă nu numai situația similară vieţuirii creștinilor în perioada romană ci și rezultatul unei trude concertate care putea adăposti 30.000 de oameni, protejându-i și în alte momente de restriște, cele ale atacurilor dinspre arabi și turci.

Concomitent, putem vizualiza însă și filmul imaginar al semnificației comuniunii, de la înțelesul ei terestru, concret, la cel simbolic,transcendent, raportat credinței în Dumnezeu. Astfel, ca arc peste timp pentru creștinii mireni și monahi, învățăturile Sfinților Părinți din Capadocia își continuau ale lor mesaje spirituale în labirinticile așezări, întesate cu trepte, căi și încăperi subterane, ori urcate în stânci, deasupra unor locașuri pentru capele sau biserici, împodobite apoi cu empatice iconografii. Referitor la acestea, respectarea principiilor compoziționale bizantine și apropierea stilistică de specificul picturilor romanice ne oferă posibilitatea observării unei alte comuniuni, spirituale și artistice, între Orient și Occident, în vremea cruciadelor. Atunci când mai întâlnim, lângă iconic, simbolul aniconic constatăm și afectări iconoclaste, determinate de disiparea comuniunii prin jertfirea figurării, chiar mai acerbă decât cea necreștină.

Lăcașurile din roci ale bisericilor în sine, cu variatele lor structurări, săpate îndeosebi de către monahi, sunt locurile de hotărâtoare comuniune, ca o punte între comuniunea terestră, din labirinturile orașelor subterane și din locașurile din stânci, și cea transcendentă, intermediată de cult și canoanele iconografice, exprimări codificate vizual ale mesajului de comuniune cu energiile divine. Comuniunii credincioșilor i se relevă prin urmare esențiala ei dimensiune, cea spirituală, când, prin credință, orice imagine sacră transmite tuturor, și devine pentru fiecare, un mesaj de comuniune cu sfințenia, un mesaj de îndumnezeire.

Cuvinte cheie: vestigii-muzeu din Cappadocia, mesaje vizuale ale comuniunii, îndumnezeire

Un mesaj de credință poate fi și o atenționare pentru viitor. Substanța lui are întotdeauna nevoie de un *vehicol*, iar acesta nu cuprinde numai omul care îl *conduce*, îndreptându-l și redându-l astfel către semeni, ci și *mecanismul* întrebuințat. Ceea ce vom observa în continuare în imagini nu ar fi fost posibil fără

un limbaj artistic, cumul și sinteză de redări plastice, prin care oamenii și-au exprimat nu numai trăirile ci au oferit posterității și o anumită pagină din istoria credinței, care i-a animat și le-a insuflat rezistență, tenacitate și creativitate. În specificitatea sa, aici de o factură vizuală, arta sacră mediază către umanitate atât percepte teologice cât și aspecte care pot avea sau căpăta o incidență științifică. Deseori, modalitățile artistice ne relevă faptul că anticipează la modul sensibil ceea ce ulterior urmează a se pune în evidență de către cercetări consecvente. Când nu se mai păstrează cuvintele, sunetele și atitudinile oamenilor, putem să aflăm despre viața și credința lor datorită artei construcțiilor și ornamentării acestora, ori celei a lucrărilor făcute într-un spațiu de existență. Mai mult poate ca în alte situații, orice artă, apărută spontan sau în mod deliberat, este în primul rând o comuniune spirituală cu subiectul reprezentat, și apoi tehnică a redării. Când ne referim la viața obișnuită, comuniunea nu este numai un deziderat ci mai ales o necesitate. Înțelesurile ei acoperă atât o arie materială cât mai ales o extindere spirituală, pentru om, cercului finit al sinelui, dintr-un plan limitat, fiindu-i necesară deschiderea către spirala unei căutări ascensionale, ca expresie a trudei sufletului însetat de absolut. Când spunem comuniune, trebuie să admitem că vederea poate fi atât cu ochii fizici cât și cu cei ai imaginației. Această cale, de la realitate la transcendență, o întâlnim de altfel în destule locuri pe globul pământesc, spațiul cappadocian, ca leagăn de civilizații care s-au succedat în timp, fiindu-ne un exemplu în acest sens. Astfel, prin ale lor deosebite aspecte naturale și inedite intervenții ale locuitorilor din vremi trecute, vestigiile-muzeu din zona Capadociei ne transmit mai întâi o pilduitoare mărturie a comuniunii tectonice și umane, formată încă înainte de Iisus Hristos și păstrată în timp, pentru posteritate, ca un puternic exemplu de conexiune naturală creativă și coexistență etnică, pașnică și îndelungată. Apoi, ceea ce s-a mai păstrat din iconografiile bisericilor săpate în stânci ne amintește de primordiala comuniune a omului cu divinitatea și de încercarea consecventă de recuperare valorică a acestei comuniuni.

Pentru a înțelege mai bine câte straturi de trăiri și făptuiri s-au adunat pe teritoriul cappadocian, Grigore Radoslăvescu ne invită să călătorim în peisajul ei selenar, spre a povesti și altora despre comuniunea oamenilor între ei, și cu credință, pentru a rezista vicisitudinilor de tot felul și pentru a transmite către urmași o pilduitoare lecție a unei creative adaptări și coexistențe. Astfel „după ce am admirat terasele calcaroase cu apă termală de la Pamukkale – fenomen geologic deosebit – și ruinele Cetății Laodiceea, (mergând) prin Podișul Anatoliei, spre inima Asiei Mici, (...) după o călătorie de circa 300 de kilometri, (ajungem) la Konya – Iconium, în vremea romanilor –, marea bifurcație rutieră din care pornesc principalele direcții spre sudul, nordul și, mai ales, spre estul extrem al Turciei. De la Konya, după alți 215 kilometri, ajungem la

Nevșehir, Nyssa de odinioară. Putem spune că ne aflăm în fața porților străvechii provincii a Capadociei, leagăn de trăire, spiritualitate și cultură teologică din primele secole creștine, care a dat Bisericii numeroși sfinți"[1]. Sfinții trăitori în aceste locuri, și cu precădere Sfinții Părinți Capadocieni, rămân în continuare emblematici în istoria creștină prin importanța vieții lor și a învățăturilor de credință transmise prin aportul lor, adus în spiritul bunei constituiri și funcționări a Bisericii ortodoxe. Reîntorcându-ne din nou în spațiul fizic cappadocian, întâlnim aici un peisaj straniu, o zonă de „20.000 kmp acoperiți cu lavă. În fața ochilor, de la vest la est, până la Kayseri, fosta Cezaree, și din nord, de la Ozconak până la Soganli, ni se deschide un tablou gigantic, pe care un artist miop a desenat dealuri și văi întortocheate, penelul artistic zugrăvind în auriu o creație supranaturală. Este Cappadocia, cu structurile ei bizare de relief, ce fac din acest ținut al Anatoliei o atracție atât pentru turiști, cât și pentru pelerini.Forme stranii de relief, munți colorați în galben, în roșu și punctați de alb și de roz, copaci uscați, un soare totuși blând, un cer fără nori și fără nici un strop de ploaie, hoteluri săpate în stâncă, aceasta este Capadocia la prima vedere, ținutul cu peisaj selenar... De altfel, dacă privim Cappadocia din avion, vom remarca estetica bizară a stâncilor, rezultată din erodarea fostului podiș vulcanic. În zona Capadociei, cu milioane de ani în urmă, datorită erupției celor doi vulcani activi în acea vreme, Erciyes, în est, și Hasan, în vest, o suprafață de cca 20.000 kmp a fost acoperită cu lavă, ce ajungea uneori la peste 150 m grosime. După răcirea lavei, ploile și vântul au săpat formațiuni de rocă vulcanică de formă conică sau tronconică. Această lavă solidificată, fiind o piatră poroasă, ușor de sculptat, având și avantajul de a absorbi umiditatea și a ține căldura, a putut constitui un bun mediu pentru locuințele rupestre de mai târziu... Cunoscută în vechime sub numele de Asia Minor, zona dintre cei doi vulcani Hasan Dagi (3268 m) și Erciyes Dagi (3916 m) este un loc fantastic, dintr-o lume demult apusă. Și, desigur, un loc însemnat de civilizații care s-au succedat aici de-alungul secolelor, lăsând în urmă, într-un peisaj de o diversitate uimitoare, o superbă moștenire culturală. Cercetările arheologice au dovedit că zona Capadociei era locuită încă de acum aproximativ 10.000 de ani. De asemenea, cercetările au stabilit că primele grote datează aproximativ din anul 4.000 î.Hr., Capadocia fiind considerată unul dintre leagănele omenirii. Săpăturile au scos la iveală obiecte de ceramică, podoabe și obiecte de cult din vechiul neolitic. S-au găsit, de asemenea, oseminte umane din epoca bronzului (3500-3000 î.Hr.). În anul 1200 î.Hr., în zonă se afla regatul hititilor. Liniștea regatului a fost tulburată de cotropitorii

[1] Grigore Radoslăvescu, *Capadocia – peisaj selenar la doar câțiva kilometri de Istanbul (1)*, Ziarul Lumina, Joi, 19 Iulie 2007.

veniți din zona estică. Treptat, aceștia i-au alungat pe hitiți. După dispariția regatului hititilor, pe aceste meleaguri ajung frigienii, renumiți crescători de cai. Ulterior, zona Capadociei trece sub dominația mezilor, pentru o scurtă perioadă de timp. La mijlocul secolului al VI-lea î.Hr., imperiul mezilor cade sub dominația persană. Din această perioadă se pare că datează etimologia numelui Capadocia, care, în limba persană, Katpatuka, înseamnă «Ținutul Cailor Frumoși»"[2].

În asemenea ținut, în care s-au suprapus și au coexistat mai multe culturi, întâlnim și „grotele creștinilor" , ca un exemplar act de adaptare la mediul natural și de sublimare a acestuia, în sens spiritual. Câteva detalii istorice ne ajută să avem o vedere de ansamblu asupra unui parcurs temporal, care le explică apariția și menținerea, utilitatea și semnificația. Aflăm astfel că „în anul 333 î.Hr., Alexandru cel Mare ocupă partea de sud a Cappadociei și Ariaretes I devine primul rege al Capadociei. Romanii ajung în zonă în jurul anului 50 î.Hr. Regiunea devine provincie romană în anul 17 î.Hr., cu capitala la Cezareea. Pentru a înțelege cum au apărut în zona Capadociei locuințele rupestre, trebuie să ne întoarcem iarăși la istorie. În perioada romană, în zonă au avut loc numeroase mișcări de populații și atacuri dinspre est, teritoriul fiind apărat de legiunile romane. În timpul lui Septimius Severus, în pofida atacurilor sasanide, zona este înfloritoare. O dată cu extinderea creștinismului, Capadocia devine o zonă puternic creștină, dovadă fiind prima epistolă a Sfântului Apostol Petru, care se adresează «celor care trăiesc împrăștiați printre străini, în Pont, în Galiția, în Cappadocia, în Asia și în Bitinia...»" (1 Petru 1, 1). Se pare că, urmare a persecuției romane, o parte a populației creștine se refugiază din orașe în zona grotelor din actualul sit Göreme, care, în traducere liberă, semnifică «nu ne puteți vedea aici!». După câștigarea de către creștini a libertății religioase și mutarea capitalei Imperiului Roman la Constantinopol, Capadocia ajunge sub influența Patriarhatului de Constantinopol"[3]. Tot în acest spațiu, cele 400 de orașe subterane cappadociene, unele cu tuneluri provenind încă din Epoca Bronzului, oferă și ele, până azi, un edificator mesaj vizual al spiritului comuniunii pentru existență și apărare. Prin ale lor catacombe, aceste situri relevă nu numai situația similară felului de viețuire a creștinilor în perioada romană ci și rezultatul unei trude concertate care putea adăposti 30.000 de oameni, protejându-i și în alte momente de restriște, cum au fost cele ale atacurilor dinspre arabi și turci. Concomitent, putem vizualiza însă și filmul imaginar al semnificației comuniunii, de la înțelesul ei terestru, concret, la cel simbolic, transcendent, raportat credinței în Dumnezeu. Comuniunea poate în acest

[2] *Ibidem*
[3] *Ibidem.*

sens să fie legătura noastră cu dumnezeirea prin ceea ce tradiția creștină a consfințit ca mijloace de intermediere. Dintre ele, exprimările iconografice fac din vizibil vehicolul către nevizibil ori invizibil, omniprezent însă pentru om în sens subtil, spre a-l ajuta să atingă planurile care sunt mai presus de realitatea tangibilă.

În sens creștin, comuniunea este împărtășire, împărtășanie. Unire spirituală între cei prezenți la ritual cu energia dătătoare de viață veșnică, comuniunea, ca împărtășanie din și spre veșnicie, este „Taina Sfintei Împărtășiri cu trupul și sângele lui Hristos, date credincioșilor sub forma pâinii și a vinului, prefăcute de Duhul Sfânt în trupul și sângele Domnului, în timpul rugăciunii preotului și a comunității. Ea a fost instituită la Cina cea de Taină (Matei 26, 26-28; Luca 22, 19-20; I Corinteni 11, 24-25), când Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt, și dând ucenicilor, a zis: „«Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi», dând poruncă expresă de a o continua: «Aceasta să faceți spre pomenirea Mea» (Luca 22, 19; I Corinteni 11, 24). Asemenea și paharul, zicând: «Acest pahar este Testamentul cel Nou... întru Sângele Meu, care se varsă pentru voi» (Luca 22,20). Se numește și Euharistie, de la verbul... «a mulțumi», folosit de Mântuitorul la instituirea ei. Aceste cuvinte de instituire se rostesc de fiecare dată când se săvârșește Taina Sfintei Euharistii, jertfa nesângeroasă, care repetă sub această formă, jertfa sângeroasă a Domnului de pe Cruce"[4].

În bisericile din stâncile Cappadociei, scene ca *Cina cea de Taină* și *Răstignirea Mântuitorului* ne amintesc faptul că „în jertfa euharistică de pe Sfânta Masă, Mântuitorul Hristos este pururea prezent și real, cu trupul cu care S-a născut, a pătimit, a înviat și S-a înălțat la cer... Împărtășirea înseamnă și a avea părtășie de, a avea parte de ceva împreună cu alții, de un bun comun tuturor. Cei care se împărtășesc de acest bun se numesc «părtași» sau membri ai comunității...

În Noul Testament, termenul (...) indică împărtășirea de cele spirituale și cerești din învățătura mântuitoare, harul și darurile Sfântului Duh, până la împărtășirea cu Sfintele Taine și cu Hristos euharistic etc. (...) Sfântul evanghelist Luca amintește cele patru elemente ale cultului primar, spunând: «Și ei stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni» (Fapte 2, 42) Centrul acestui cult era «împărtășirea», care, pe lângă harul ei deosebit, contribuia la înfrățirea sau unitatea și solidaritatea tuturor membrilor Bisericii, care se simțeau «o inimă și un suflet» (4,32) în același Duh"[5]. „O inimă și un suflet, în același Duh", propagă și sunt, în acest sens, și Sfinții Părinți din Capadocia. În spațiul acestei zone, ca arc peste timp pentru creștinii mireni și monahi, învățăturile lor își continuau rezonant mesajele spirituale, în

[4] Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995, p. 247.
[5] *Ibidem*, pp. 247-248.

labirinticile așezări, înțesate cu trepte, căi și încăperi subterane, ori urcate în stânci, deasupra unor locașuri pentru capele sau biserici, împodobite apoi cu empatice iconografii. Referitor la acestea, respectarea principiilor compoziționale bizantine și apropierea stilistică de specificul picturilor romanice ne oferă posibilitatea observării unei alte comuniuni, spirituale și artistice, între Orient și Occident, în vremea cruciadelor. Acei artiști care ajunseseră în zona Capadociei venind dinspre vest nu aveau însă practica reprezentării îndelungate a modelelor bizantine.

În cadrul ansamblurilor simbolice ale iconografiilor din bisericile săpate în rocile moi, îndeosebi de către monahi, unele forme vizuale esențiale ne mai amintesc și de determinarea și tensiunea obținerii rezultatelor perene ale elocvenței pledoariilor și acțiunilor capadociene din faza de argumentare a Bisericii și a credinței creștine. Dintre ele (poate atinsă și de iconoclasmul care, paradoxal, a distrus mai mult imaginea iconică decât necreștinii), o relevare de concepte primordiale, obținută prin repetarea imaginii crucii, ne apare ca fiind o sinteză simbolică, expresiv-concludentă, deși ca este diferită sau chiar frustă ca reprezentare față de cele care respectă canoanele iconografice, sublimat figurative. În contextul capadocian al trecerii în al doilea mileniu d.Hr., în care și cruciații Occidentului sunt prezenți pe scena istoriei, asemenea variante aniconice au transmis atunci, probabil mai direct și mai eficient, încărcătura lor spirituală, de chintesență imagistică și componentă de bază pentru mesajul vizual al comuniunii. Alături de ele existau însă și reprezentările iconice (motivate dogmatic și simbolic prin Sfânta Întrupare a Mântuitorului), canoanele lor de vizualizare exprimând semnificația și specificul transcendent al imaginilor în Ortodoxie. Atunci când întâlnim lângă iconic simbolul aniconic, constatăm și afectări iconoclaste, determinate de disiparea comuniunii prin jertfirea figurării, chiar mai acerbă decât cea necreștină.

Lăcașurile din roci ale bisericilor în sine, cu variatele lor structurări, săpate mai ales de către monahi, sunt locurile de hotărâtoare comuniune, ca o punte între comuniunea terestră, din labirinturile orașelor subterane și din locașurile din stânci, și cea transcendentă, intermediată de cult și canoanele iconografice, exprimări codificate vizual, ale mesajului de comuniune cu energiile divine. Comuniunii credincioșilor i se relevă, prin urmare, esențiala ei dimensiune, cea spirituală, când prin credință orice imagine sacră transmite tuturor, și devine pentru fiecare, un mesaj de comuniune cu sfințenia, un mesaj de îndumnezeire.

Pentru timpul actual, cu tensiuni de tot felul, modelul cappadocian al comuniunii rămâne un exemplu demn de a inspira căutări și decizii, indiferent de proveniența și orientarea fiecăruia în această lume, în care doar prin comuniune între noi și cu energiile benefice divine avem șansa de a depăși obstacolele

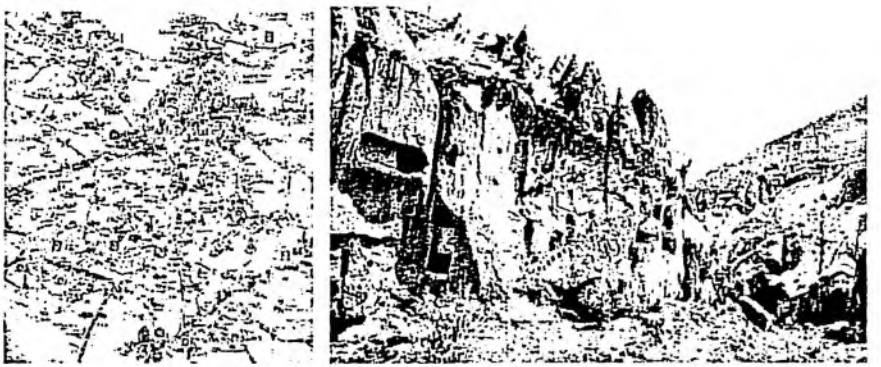
de tot felul. Ceea ce destul timp a fost și a rămas pregnant individualism, pe parcursul vieții pământești, își dovedește tot mai mult precaritatea menținerii și propagării. Ființei umane îi apare astfel tot mai necesară dobândirea înțelepciunii de a conștientiza că este doar o parte dintr-un organism universal, a cărui armonie are datoria să o repropage faptic în contextul în care viețuiește. Își amintește astfel că, prin planul divin, omul a fost creat în asemănare cu Dumnezeu, spre a se strădui să asceadă la dumnezeire, treapta sa materială fiind doar acel mic și limitat procent de exprimare terestră, față de deschiderea care, în sens spiritual, ar trebui să îi completeze ființa.

Mesajele vizuale ale comuniunii din vestigiile cappadociene ne transmit deci o esențială învățătură, aceea că rugăciunea împreună este ca o hrană minunată pentru orice fel de viață, omul beneficiind de această deosebită și inepuizabilă resursă energetică, conform sporirii credinței sale în comuniunea cu transcendenta comuniune a divinelor energii .

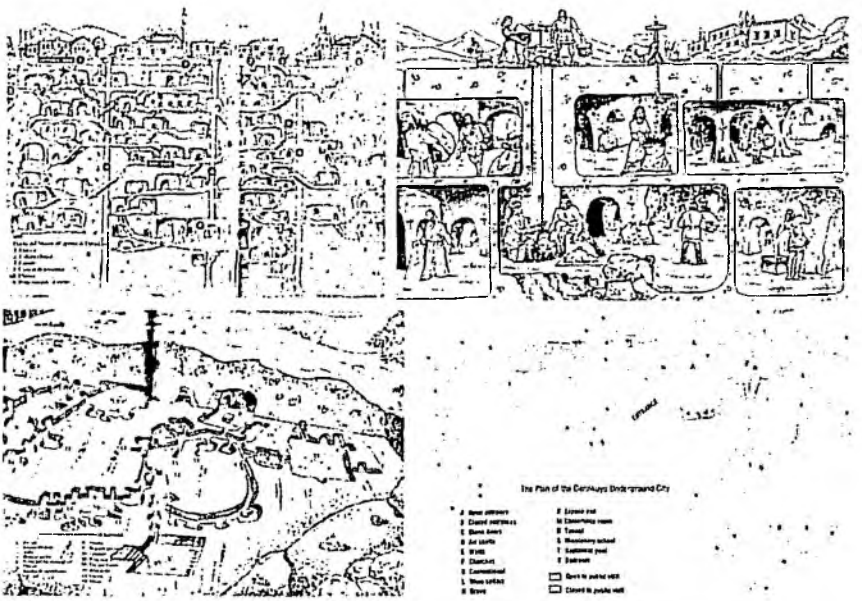
Post scriptum

După un secol de când orașele subterane din Capadocia nu mai sunt populate, am învățat oare ceva mai mult din tot acest exemplu al coexistenței pașnice? Astfel, în acel spațiu, până la începutul secolului XX, au trăit în comuniune oameni cu credințe diferite, tolerându-se și acceptându-se reciproc, într-o coexistență amiabilă a iudaismului, creștinismului și islamismului, departe de confruntări revendicative și punitive. Asemenea realitate îndelungată de existare socială rămâne un model ce se autodemostrează ca fiind viabil, formele sale de determinare netrebuind a fi neapărat doar în relație cu o serie de soluții pentru autoprotejare naturală și folosirea mijloacelor de supraviețuire aflate în respectivul context.

În iconografia ortodoxă întâlnim în imaginea *Schimbării la Față*, prima icoană pe care trebuie să o picteze un iconograf, o extindere a sensului reprezentării comuniunii, căci cei trei discipoli și ucenici ai lui Iisus sunt primii părtași la revelarea ființei divine a Învățătorului lor. Când El, Mântuitorul, le apare deodată în Slavă pe Muntele Tabor, iluminat orbitor și în comuniune cu Sf. Prooroci Moise și Ilie (din Vechiul Testament), le arată că Legea Nouă este ca o sămânță a Legii Vechi, și că omul obișnuit poate să simtă și să vadă chiar ceea ce este mai presus de ființa sa pământeană. Astfel, iconografia scenei are figurate, în același cadru, registrul terestru și registrul celest, reunindu-le într-o comuniune de ipostaze, care exprimă pentru fiecare figurare, specificul ei intrinsec, iar pentru icoana în ansamblu se compune sensul asocierilor realizate, care lărgesc semnificația mesajului divin.



Harta Capadociei şi o secvenţă din peisajul ei stâncos, prelucrat de om pentru locuire şi rugăciune



Labirintice trasee din oraşe subterane (secţiuni în profunzime, planuri, detalii din grote)

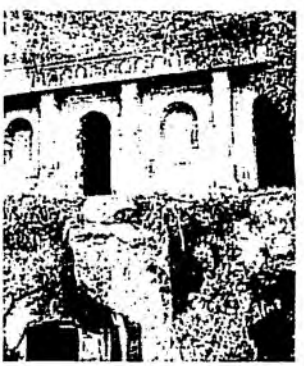
În provincia Nevșehir, din Anatolia Centrală, întâlnim Parcul Național Göreme, aflat în localitatea cu același nume din vechea Capadocie. El afost trecut în lista monumentelor mondiale UNESCO, în anul 1985.

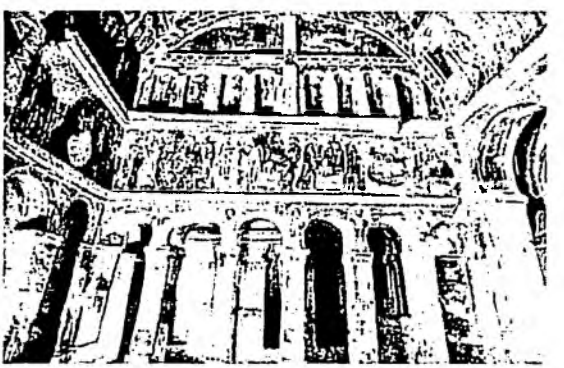
Actualmente, fiind unul dintre cele mai cunoscute locuri de atracție turistică din Turcia,

Muzeul Național în aer liber din Göreme este de fapt un complex monahal săpat în rocă, format de mai multe biserici și capele împodobite cu fresce.

„Conform tradiției și numelui locului, acum două milenii, creștinii au fugit din sud pentru a se ascunde de persecuția romanilor, de aceea bisericile creștine din Göreme și Urgup, orașul vecin, sunt printre cele mai vechi din lume.

La Cavusin, pe drumul ce se îndreaptă spre nord, din Göreme, înaintea ochilor celor ce călătoresc, se ridică o bisericuță cu trei abside, cunoscută ca fiind Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul. În Cavusin se află, de asemenea, multe capele și biserici. Dintre casele săpate în piatră unele sunt încă locuite"[6].



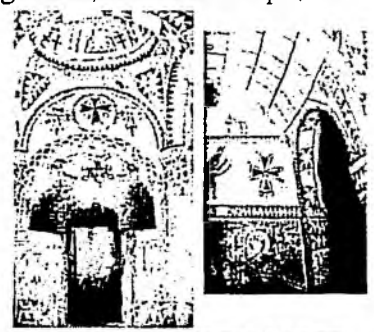


Secvențe din biserici săpate direct în stânci (aspecte arhitectonice, scene iconografice)

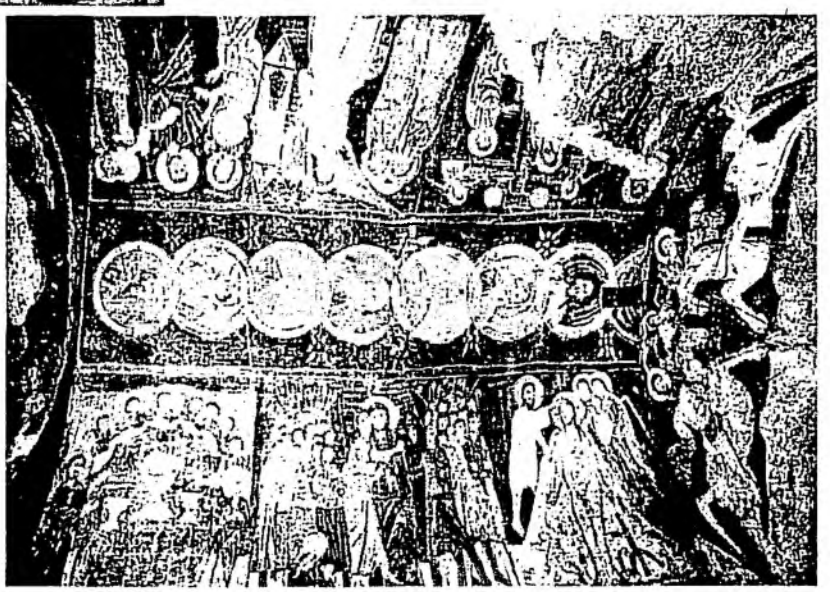
Din perioada sec. X-XIII, o perioadă de joncțiune culturală a bizantinilor cu turcii seleucizi, provin majoritatea bisericilor și capelelor ce s-au păstrat până azi. Se construiau de obicei cu un plan de cruce înscrisă, specific vremii, și cu o cupolă centrală, sprijinită pe patru coloane. În anexele nordice ale mai multor bisericuțe se află morminte săpate în piatră. În sens simbolic comuniunea dintre vii și adormiți se arăta și astfel, oamenii conștientizând mai lesne prezența spirituală a celor plecați fizic dintre ei.

[6] *http://www.crestinortodox.ro/biserica-in-lume/67607-goreme-parcul-national-din-capadocia*

Pe bolți, arcade și pereții din cadrul lăcașurilor de cult din zona Göreme, nonfigurativul și figurativul intră în comuniune prin forme plastice primare și derivate. Astfel, pătrate, cercuri, triunghiuri, romburi, dreptunghiuri, cruci, bandouri ș.a, compuse ritmat și de obicei simetric, rar apar de sine stătătoare căci, în general, delimitează spațiile cu figurări de persoane sfinte.

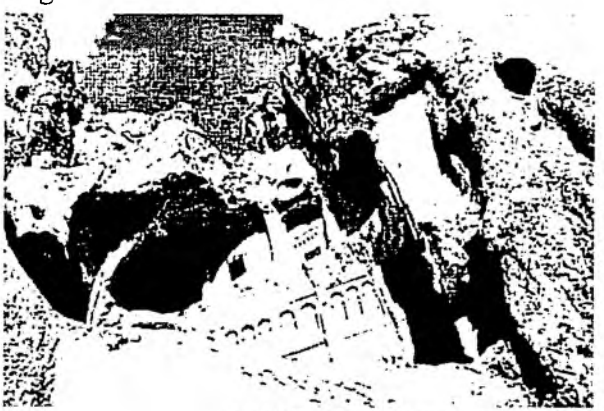


Medalioane cu Sfinți, Cina cea de Taină, Sarutul lui Iuda, Botezul, Sfinți Militari, Coborârea de pe cruce ș.a.



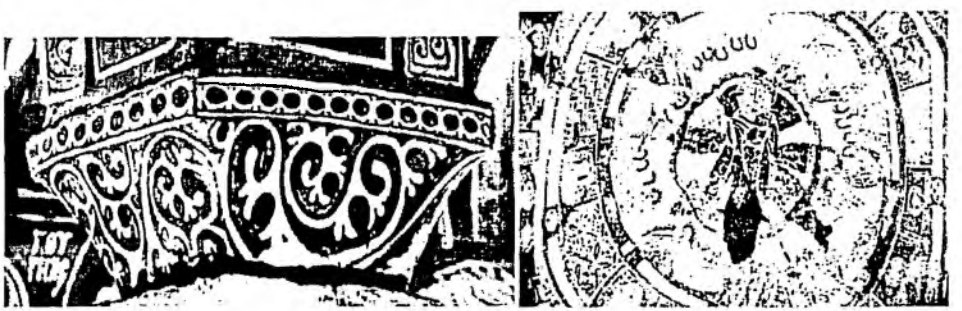
În spațiul capadocian, un pregnant sentiment al comuniunii (din multiple puncte de vedere), ne este transmis cu precădere de către Biserica Neagră (Karanlîk) din sec. XI-XII. „Biserica este în formă de cruce, brațele crucii fiind acoperite cu bolți, iar centrul bisericii cu un dom. Brațele crucii sunt unite printr-o boltă diagonală. Spațiul central, brațul estic al crucii și spațiul pătrat sunt acoperite cu cupole, în timp ce celălalt braț al crucii este acoperit cu un tavan boltit, înalt. Biserica și nartexul sunt impresionante. La nartexul bisericii se ajunge pe o scară curbată, aflată în partea de nord. Din nefericire, o parte a acestuia s-a prăbușit, lăsând această parte a bisericii sub cerul liber. În estul nartexului se găsesc trei morminte, dintre care două mai mari și unul

mai mic. Peretele de la baza nartexului păstrează încă o frescă înfățișând Înălțarea lui Hristos și una cu Binecuvântarea Sfinților. Cu toate că fresca care îl înfățișează pe Hristos este grav afectată de timp și alți factori naturali, aceasta este cea mai vizibilă din această parte a bisericii, unde peretele s-a surpat, iar intemperiile vremii nu au avut milă. Intrarea în Biserica Karanlîk se face printr-o deschizătură îngustă, urcând câteva trepte. Intrând prin zidul estic, pasajul care face posibilă intrarea în biserică se îngustează pe măsură ce te apropii de interiorul ei, dinspre nartex. Biserica are patru coloane și trei abside, ușa de intrare și absida centrală fiind străjuite de ambele părți de strane. Vechimea și prospețimea frescelor creează o stare de liniște și tăcere în fața cuviosiei trăitorilor ce le-au născut și îngrijit. Această stare este caracteristică locurilor pline de istorie și de valoare artistică, însă, este specifică mai ales locurilor în care au viețuit și s-au rugat sfinți. Capadocia, concentrată în întregime în Muzeul Național din Göreme, este o amintire de neuitat (...). O dovadă o constituie și Biserica Karanlik, cu frescele ei restaurate de curând și care permit vizitatorilor urmărirea întregii Evanghelii în imagini."[7]



[7] *Ibidem.*

Imagini cu Cina cea de taină, Răstignirea, Schimbarea la față ș.a. din Biserica Neagră sau Karanlik (numită așa, dinainte de semiprăbușire, datorită ascunderii ei în munte și redusei iluminării naturale, posibilă în vechime doar printr-o mică fereastră.)

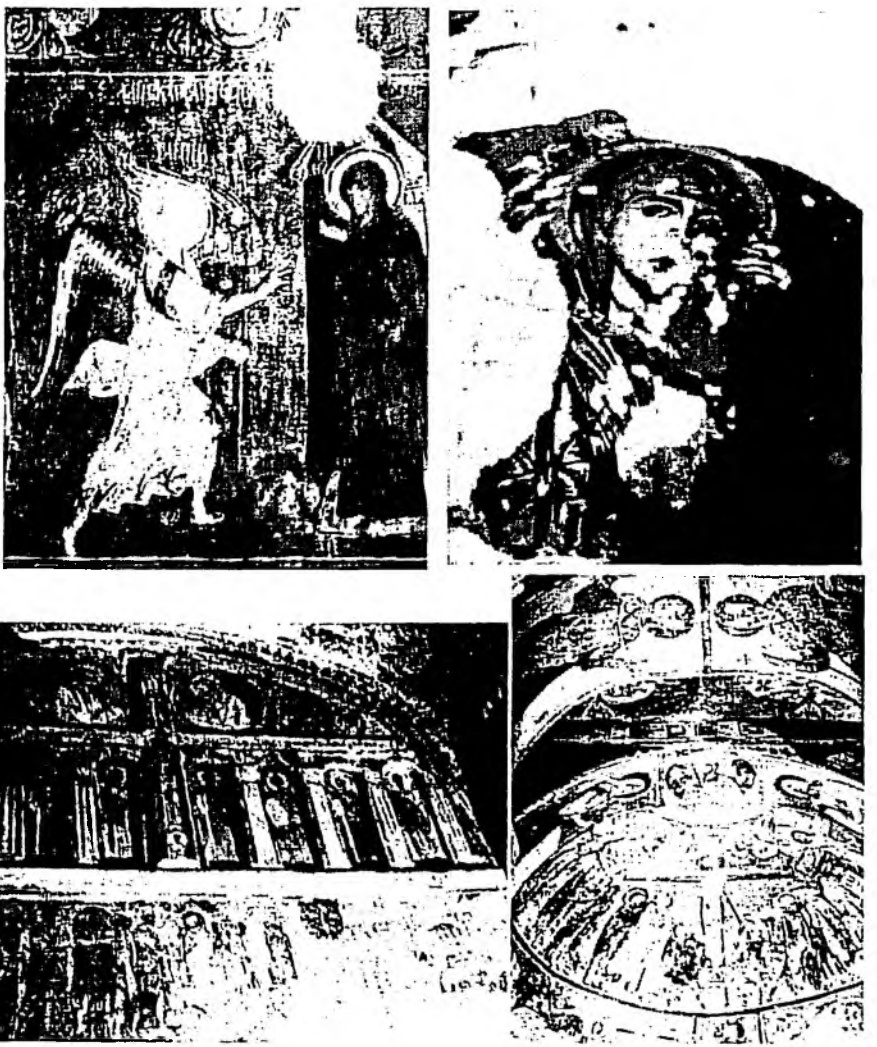


Ornamentări meandrice ne reamintesc de labirintice trasee ale comuniunii, prezente atât în natura care inspiră creațiile omenești cât și în drumul credinței omului în supranatural.

Într-o altă biserică săpată în stâncă, având cupola pictată naiv, admirăm o frustă și dezinvoltă creație iconografică, similară parcă unei modernități ulterioare a limbajului plastic, care a devenit în timp tot mai direct și mai concis. Doar câteva culori și trasee lapidare redau către privitori imaginile decorativizate ale Pantocratorului în Slavă, ale Liturghiei Îngerești, Sfinților și ornamentelor,

toate figurările fiind ritmate succesiv prin cercuri concentrice, în care se cuprind și rozete, pătrate, cruci ș.a.

Iconografic, comuniunea simbolică creștină se simte ca mesaj intrinsec și în relația nonfigurativ-figurativ, crucea fiind cea care unește și aduce, simbolic, în conștiințele creștine, certitudinea legăturii cu divinitatea. Deși nu apare ca imagine, ea este simțită ca stare în iconografia Bunei Vestiri și a Maicii Domnului cu Pruncul Iisus, căci în ambele reprezentări rezidă *in nuce* simțământul jertfei și a Sfintei Euharistii. Prin aceasta, comuniunea se desăvârșește, omul fiind adus în taina ascederii spre nemurire.



Îmbrățișând parcă nu numai lumea în care a fost crucificat ci tot Universul, prin iubirea sa necondiționată, Iisus Hristos Răstignit ni se arată sufletelor ca

Mântuitor în Slavă și ochilor ca Om țintuit. Prin firea sa dumnezeiască ne cheamă la comuniunea divină, sacrificiul său fiind și simbolul desprinderii de omenesc pentru reîntoarcerea la Universul Divin.

Bibliografie

1. Mircea, Pr. Dr. Ioan, *Dicționar al Noului Testament*, EIBMBOR, București, 1995.
2. Radoslăvescu, Grigore, *Capadocia – peisaj selenar la doar câțiva kilometri de Istanbul (1)*, Ziarul *Lumina*, Joi, 19 Iulie 2007.
3. http://www.crestinortodox.ro/biserica-in-lume/67607-goreme-parcul-national-din-cappadocia
4. Documentație vizuală personală (S. Onica).
5. *Capadocia* – broșură monografică.

Șestodnev, sau despre primul *Hexaemeron* din tradiția slavă

Marina VRACIU*

Abstract

John the Exarch (9th-10thcc.) was a remarkable representative the important medieval scholarly centre of Slavic/Slavonic translation, composition and copying of Preslav who lived during the reign of the first Bulgarian tsar Simeon (893-927). A compilation from various sources and an original work, John the Exarch's *Shestodnev* (*Hexaemeron*) dwells, among other sources, on St. Basil the Great's heritage. Written under similar circumstances as its great prototype (to advocate true faith in times of heresy), the book resorted to St. Basil's 4th century writings to build a four-layered comment of the six days of Creation. This paper presents, examines and comments on the importance of the first Slavonic Hexameron as an example of continuity from the Cappadocian scholarly tradition and as an important common source of (theological) knowledge and philological tradition in Slavic philology.

Rezumat

Important reprezentant al școlii de filologie slavă de la Preslav, Ioan Exarhul (care a trăit în perioada primului țar bulgar Simeon (894-927), este autorul unui „hexaemeron" (numit „șestodnev" în tradiția slavă). Bazându-se, printre altele, pe moștenirea operei omonime a Sf. Vasile cel Mare și redactată în împrejurări asemănătoare cu cele în care a fost compus prototipului său, opera cărturarului bulgar a devenit, la rândul său, un model pentru multe scrieri similare, bucurându-se de o autoritate deosebită în tradiția popoarelor slave ortodoxe (meridionale și de răsărit). Astfel, aproximativ opt secole mai târziu, mitropolitul Dimitrie al Rostovului (1651-1709), a prelucrat în Mineiurile sale tradiția Hexaemeronului, oferind și o redacție slavă târzie a vieții Sf. Vasile cel Mare. Lucrarea prezintă o serie de aspecte legate de importanța culturală a celor două opusuri despărțite de secole, însă situate în interiorul aceleași tradiții slave a Hexaemeronului ca exemple de continuitate a moștenirii patristice cappadociene, în calitate de sursă comună de cunoaștere teologică și ca spațiu de instituire a unei tradiții filologice slave.

* Universitatea „Al.I. Cuza", Departamentul de Limbi și Literaturi Străine, marina.vraciu@uaic.ro

„(...) Aceste șase Cuvinte, dară, stăpâne al meu, nu le-am alcătuit noi singuri, o dată am luat cuvânt cu cuvânt (textul) din Hexaemeronul lui Vasile cel Mare, altă dată împrumutând de la Ioan, iar altele de la alții pe care i-am citit cândva. Așa am alcătuit această (lucrare), asemenea cuiva care pe lângă care un stăpân trecând, stăpânului care trece ar dori să-i zidească un palat. Neavând nimic pentru ca să facă aceasta, a fost nevoit să meargă la cei bogați, pentru ca să-i roage să-i dea (cele de trebuință), de la unul marmură, de la altul o cărămidă, și să înalțe (el) ziduri și să aștearnă o podea din marmură, (folosind tot) cele cerute de la bogați. Și dorind să acopere (palatul) cu un acoperiș și neavând niciun acoperiș demn de aceste ziduri și de podeaua de marmură, ar fi împletit o îngrăditură din nuiele și (făcând niște proptele) le-ar fi acoperit cu paie și ar fi împletit și o poartă din nuiele și așa să facă un zăvor. Așa se cuvine (să facă) fiecare care nu are nimic în casa lui. Căci tot astfel este și mintea noastră cea săracă, care, neavând în casa ei nimic, din ceva străin a alcătuit aceste cuvinte. A adăugat și de la casa ei cea săracă cuvântul său, asemenea paielor și nuielelor. Dacă stăpânul e milostiv cu el, atunci primește totul ca pe strădania lui. Lui, stăpânului, Dumnezeule, stăpânul tuturor stăpânilor, dă-i această viață după cum îți este Ție pe plac și dă-i pentru (aceasta) să ajungă în rai dimpreună cu toți bărbații cei plini de virtute, amin!"[1].

Citatul de mai sus încheie prefața (*Prolog*) la primul hexaemeron din tradiția popoarelor slave creștin ortodoxe (slave meridionale și de răsărit).[2] Compus în Peninsula Balcanică, acest text se numește în tradiția filologiei slave și

---

[1] Тези шест слова, господарю мой, не сме ние сами съставили, но [приехме] същите думи от Шестоднева на св. Василий. От него сме приели идеите. Също така и от Йоана а остапалото от други, което всеки от нас някога е прочел. Така ние съставихме това [произведение]. [Ние постъпихме] както ако някой, покрай когото минава владетелят, и когато той минава, този [някой] поиска да му издигне дворец, но като няма от какво да го направи, отива при богатите, за да измоли от тях [необходимото за строежа] — от едни мрамор, от други тухли. И той с измоленото от богатите и стените ще издигне,и пода с мрамор ще покрие. А когато поиска да постави покрива и като няма нищо достойно за покрив, което да съответствува на стените и на мраморния под, той ще изплете плет и ще постави прегради на двореца и накрая ще го покрие със слама. От прътите той ще изплете и врати и по същия начин ще направи и ключалките. Така става с онзи, който не намира нищо в собствения си дом. Така беден е и нашият ум, та нямайки нищо в своя дом, от чуждото състави тези слова. От своя собствен беден дом аз прибавих думи, които са подобни на слама и пръти. Ако господарят е благосклонен към него, ще приеме всичко това като негова работа. На него пък, на владетеля, нека Бог Господ, владетелят на владетелите, да му даде живот богоугоден, за да заслужи рая [и влезе в него] заедно с всички преподобни мъже. А на нашия Бог слава през всички векове – Амин. (t. M.V.)

[2] Pentru o imagine succintă asupra ariei de răspândire a acestora, o lucrare capitală este Simenschy – Ivănescu 1980, iar mai succintă, Wald – Slușanchi, 1982.

istoria literaturilor slave din spațiul menționat „Șestodnev" (calc după termenul grecesc „hexaemeron"[3]) și îi aparține lui Ioan Exarhul bulgarul. Puținele date existente legate de autor îl plasează în apropierea persoanei și domniei cneazului (ulterior, țarului) Simeon. Cunoscut într-o copie sârbă și mai multe manuscrise rusești (slave de răsărit),[4] *Șestodnev* este un monument ce atestă excelența filologică - erudiția traducătorului și a comentatorului, stăpânirea mijloacelor retoricii și gramaticii și simțul unei limbii, slava veche, pentru care abia fusese creat alfabetul - precum și strategia unui program de guvernare care a știut să-și facă un aliat din scriitor. Enciclopedie a cunoștințelor despre lume ale omului medieval din spațiul amintit și model de literatură religioasă, Hexaemeronul lui Ioan Exarhul a reprezentat o sursă pentru o serie de lucrări prețuite în Rusia Kieveană și mai târziu. Ca fapt de credință, această operă a impus, prin comentariile făcute în cele șase Cuvinte (rus. *slovo*) la Cartea Facerii, imaginea creștină a lumii în conformitate cu viziunea oferită de literatura patristică.

Compilație îmbogățită cu inserțiile autorului, acesta expune principiile concepției creștine a lumii și conține date bogate despre filosofia și știința antică. Prin volumul datelor pe care le include cu privire la filosofia elină, *Șestodnev* depășește cu mult alte monumente ale literaturii slave timpurii. Importanța acestei lucrări este multiplă. În primul rând, este prima lucrare în genul său redactată în „noua" limbă liturgică, slava veche. Dacă pentru Bizanț traducerile din operele sale, având un conținut științific, în „noua" limbă sacră (a lui Chiril, Metodiu) aveau același statut cu cele realizate în armeană, siriacă, arabă sau latină, versiunile în slava veche (secolele IX-XI) și cele slavone (ulterioare secolului al XI-lea) puteau fi percepute ca o eventuală integrare culturală și administrativă în sfera propriilor interese a unor teritorii aflate în imediata proximitate a imperiului. Pentru auditoriul-„țintă" al *Șestodnevului*, populația Bulgariei, realizarea lor avea o valoare covârșitoare, iar filogului îi ridica

---

[3] шестодневъ: „богословско-философское толкование истории о сотворении мира". Из цслав. *шестодьневъ* ἑξαήμερον (впервые у Иоанна Экзарха Болгарского; см. Мурко, Gesch. d. ält. südslav. Liter. 64), калька греч. ἑξαήμερον (Mi. LP 1132). Heidelberg University in 1950-58 as *Russisches Etymologisches Wörterbuch*. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: Пер. с нем. – М.: Прогресс, t. IV, 1973: 433.

[4] Descoperit de filologul de origine sârbă K. Kalaidovici în 1824, care l-a prezentat după un manuscris sârbesc din 1263, din colecția Bibliotecii Sinodului din Moscova unde se află și în prezent. Cercetările formal-descriptive ale acestui monument au fost îndelungate și marcând lucrări precum Vondrak, Leskien. Meșcerski. Ș. a fost utilizat și ca sursă de informații pentru realitățile Bulgariei în perioada sfârșitului de sec. IX – începutul sec. XX. Nu în ultimul rând, a servit ca sursă de informații pentru situația Bulgariei. 1) Издание: Aizetmueller. Das Hexameron des Exarchen Iohannes. Bd. I-VI. Graz, 1958-1971. Manuscrisul rus din sec. al XV-lea a fost editat în 2001, Aleteia.

probeleme capitale[5]. Treptat, prin mesajul său creștin, prin natura sa de repozitoriu de cunoștințe, prin limbajul său etalon, această lucrare ajunge un model imitat, asemenea modelelor sale, pe care le perpetuează prin orizontul intelectual și de credință, pregătirea teologică, filosofică și filologică.

Lucrarea lui Ioan Exarhul cuprinde patru teme și straturi de lectură corespunzătoare: cel creștin, inițial, care provine din *Scriptură* și comentariile patristice; moștenirea cultural-filosofică a antichității, preluată din aceeași primă sursă de comentarii; un specific al creștinismului bulgar timpuriu; paralele de concepție, rezonanța lor cu viața ideilor și viața religioasă din Rusia Veche, care decurge din bogata tradiție rusă de existență a monumentului. Dezvăluind sensul general creștin al monumentului, primul nivel este completat de cel de-al doilea, în ordinea indicată, trimițând la o direcție anume în evoluția creștinismului, care asigură preluarea tradiției antice de către creștinism. Nivelul trei face Hexaemeronul lui Ioan Exarhul o sursă pentru istoria (confesională) a Bulgariei medievală, de care este strâns legat al patrulea nivel.

Din studiile românești consacrate acestui monument literar și document cultural cel mai cunoscute sunt lucrările cunoscutului slavist Pandele Olteanu (1906-1991)[6]. Interesul față de conținutul operei și ponderea ei în contextul epocii în care a fost redactată s-a manifestat și în ultimii ani, când la Universitatea din Șumen a apărut centrul de cercetări a școlii filologice de la Pliska, cu publicațiile bianuale dintre care ultima a apărut în 2008. Importanța *Șestodnevului* și, prin acesta, a moștenirii lui Vasile cel Mare este deosebită, fiind relevată de importantul filolog, istoric literar și om de cultură rus, D.S. Lihaciov în lucrările sale clasice[7]. Relativ recent, o serie de cercetători au exploatat ultimul nivel de lectură menționat, studiind sistemul de aluzii și asociații la care recurge IE, în vederea conturării unui „portret" al auditoriului căruia îi era adresat.

Important ca sursă particulară pentru istoria Bulgariei, „Șestodnev"-ul lui Ioan Exarhul aduce în prim plan o epocă de evoluție culturală, ascensiunea Primului Țarat bulgar (864 sau 865 – 27.05.927, data morții țarului Simeon), care coincide cu perioada de putere maximă a Bulgariei și domnia lui Simeon, care include o etapă princiară, de cneaz, (823-919) și una regală, de țar (919-927). Urmaș destonic al tatălui său Boris (852-889), a cărui domnie a însemnat introducerea creștinismului (864 sau 865) și așezarea bazelor culturii

---

[5] I. Shevchenko, Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs. (SEER 59 3 July 1981 http://www.jstor.org/pss/4208316

[6] Sintaxa și stilul slavei vechi și slavonei.

[7] Классические произведения литературы Древней Руси. ПЕРВЫЕ СЕМЬСОТ ЛЕТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ și în „СЛОВО О ПОГИБЕЛИ РУССКОЙ ЗЕМЛИ" И „ШЕСТОДНЕВ" ИОАННА ЭКЗАРХА БОЛГАРСКОГО (1966) în care, pe baza analizei textologice, se demonstrează preluarea de imagini și formule lingvistice din textul Лихачев Д.С. Великое наследие.

slave creștine, conducătorul Bulgariei a patronat în 885 exilații din Moravia, ucenicii misionarilor bulgari originari din Salonic, fondatorilor filologiei slave prin crearea alfabetului slav, Kiril-Konstantin și Metodie și a ucenicilor lor direcți Kliment și Naum, în jurul cărora s-a format așa-numita școală filologică de la Preslav din care a provenit și școala de la Ohrida.

Inițiativele culturale și construcția religioasă din Bulgaria aveau loc, pe de o parte, sub semnul perpetuării creștinismului din Bizanț, iar pe de alta, într-o opoziție acerbă imperiului vecin, exprimată în tendința de a afirma independența eclezială și ideologică de Constantinopole.[8] În vederea obținerii independenței religioase, bulgarii, după modelul locuitorilor din Moravia, au profit de contradicțiile dintre Roma și Constantinopole. Însă dacă Boris, cneazul Bulgariei, punea doar problema independenței față de patriarh, reușind să obțină doar înființarea unui arhiepiscopat (870), urmașul lui, Simeon, a terminat cele începute de tatăl său. După o serie de victorii de proporții asupra Bizanțului, acesta a proclamat autocefalia Bulgariei, care din 913 a avut un patriarh, iar el, până atunci cneaz, și-a atribuit titlul de „țar".

Perioada domniei lui Simeon, mai ales intervalul 893-913, când au încetat războaiele cu Bizanțul, a intrat în istoria culturii bulgare cu titlul de „secolul de aur". Țarul însuși fusese educat la Bizanț, unde studiase filosofia, retorica și toate disciplinele triumvirului. Prin aceasta, și-a atras admirația, fiind numit „semigrec" la Bizanț, iar acasă „iubitor de carte", fiind comparat cu reprezentanți importanți ale iluminismului bizantin: patriarhul Fotie (din 858), Leon VI numit „Filosoful" (886-912) și Constantin Porfirogenetul (913-959). La inițiativa și prin implicarea țarului Simeon, s-a realizat un program cultural care consta din traduceri din greaca. Un „almanah" al lui Simeon, protograf cunoscut azi în slavistică sub denumirea de „Izbornikul lui Sviatoslav" (după numele cneazului de Kiev pentru care s-a transcris) din 1073. Boris a fost inițiatorul și probabil comanditarul lucrării de „șase Cuvinte" realizate de Ioan Exarhul, după cum rezultă din Prologul din care am citat mai sus.

Încheindu-și Prologul la „Șestodnev" în maniera plină de smerenie a copistului și artistului creștin, Ioan Exarhul trimitea la sursele admirate și preluate în pasaje traduse direct, parafrazate sau comentate, printre care apar accente personale și îndemnuri nemascate. Prologul, urmat de șase cuvinte (omilii), sub forma unor discuții filosofice pe tema celor șase zile, încheiat cu facerea omului, construiesc o operă avându-și ascendența în compozițiile teologico-polemice ale Părinților Bisericii din secolele al II-lea și al IV-lea, în opera „clasicilor" gândirii teologice ortodoxe, foarte răspândite în perioada creștinismului timpuriu. Gen care nu mai era caracteristic pentru literatura bizantină

[8] „Depended on Cpole".

din secolul al IX-lea, când nu se mai compuneau noi „hexaemeroane", fiind trasncrise cele vechi, hexaemeronul a fost preluat ca structură de cărturarul bulgar de la Vasile cel Mare, Severian din Gabala și Ioan Chrisostom nu numai ca urmare a educației sale bizantine. Legiferarea creștinismului impunea eliminarea unor erezii bogomilie, biserica fiind obligată să pregătească lumea pentru botez. Șestodnev va fi fost un element al unui program de catehizare realizat în Bulgaria, la sfârșitul secolelor al IX-lea-X-lea. Acesta mergea împreună cu programul politicii externe a prințului Simeon, fiind destinat etapelor inițiale de catezirare, iar în tradiția mss. rusești însoțit de Învățăturile lui Chiril din Ierusalim. Alegând cele mai pregnante și recognoscibile subiecte, aici polemica este parte integrantă din program. Peste jumătate din tezele polemice din Cuvântul 1 sunt îndreptate împotriva ereziilor dualiste, fiind preluate de la Sf. Vasile cel Mare și Severian. Problema cu care se confrunta Ioan Exarhul era actuală. Prin aceasta, demonstrează că, în sec. IX-X, exista un teren propice pătrunderii ereziilor dualiste.

Preluând din Sf. Vasile cel Mare, Severian din Gebala, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Grigorie din Nyssa, Sf. Ioan Damaschinul, Teodorit din Cyr, precum și fragmente din Aristotel, Parmenide, Democrit, Diogene, Tales, Platon și alți filosofi elini, asemenea surselor sale, Șestodnev-ul lui Ioan susține ideea principală a atoputerniciei divine și a harului care păzește făptura. În afara Prologului, părțile originale din Șestodnev include ideea despre existența cotidiană a bulgarilor și khazarilor, Cuvântul VI despre capital și portretul țarului. Se poate spune că alături de alte texte, Șestodnev a contribuit la crearea unei identități, prin faptul de a-și exprima păreri cu privire la organizarea politică bulgară și originea puterii politice. Se constituie astfel, într-o încercare de a realiza o bază teoretică pentru construcția politică[9].

Cercetătorii afirmă că Ioan Exarhul respectă legile genului, urmând modelele clasice ale hexaemeroanelor grecești, pe care le depășește însă, ieșind din cadrul obiectivelor exegetice. Ideile din opera sa erau destinate nu numai unui cerc restrâns de eruditi, ci erau formulate ținând cont de eroul social. Exercițiul dogmatic „pur" lipsește din această lucrare destinată scopului practic al așezării temeiurilor învățăturii de credință creștine, într-o societate recent convertită. În conformitate cu destinația sa de educație creștină, Hexaemeronul lui Ioan este, în primul rând, o lucrare de concepție generală asupra lumii. Într-o formă generalizată și cu perfecțiune literară sunt expuse doctrinele despre

[9] Antoaneta Granberg, *Transferred in Translation: Making a State in Early Medieval Bulgarian Genealogies*, SLAVICA HELSINGIENSIA 35, Festschrift in Honour of Professor Arto Mustajoki on the Occasion of his 60th Birthday Ed. by Jouko Lindstedt et al. Helsinki. 2008. http://www.slav.helsinki.fi/publications/sh/sh35/4.pdf

Dumnezeu și om, într-o modalitate accesibilă celor lipsiți de o pregătire deosebită. Cu toate acestea, opera nu este amenințată de primitivismul posibil în astfel de adaptări. Stilul elevat al publicisticii teologice a făcut învățătura expusă accesibilă lumii slave recent convertite. S-ar putea spune că genul hexaemeronului a primit o nouă formă prin opera lui Ioan Exarhul. Studiile de specialitate accentuează faptul că opera prezentată nu este eclectică, ci în mare parte orginală, deși nu încetează a fi o compilație. Sensul imprimat operei de autorul ei s-a imprimat cititorului și în afara Bulgariei.

Considerat drept „opera cu cel mai concentrat conținut filosofic" din tradiția cărturărească bulgaro-rusă, „Șestodnev" acordă rațiunii și cunoștințelor, pe care nu le opune revelației, o prețuire deosebită. De pe pozițiile raționalismului teologic sunt expuse problemele existenței, filosofiei naturii și antropologiei, rezolvate în albia teologiei. După părerea lui Ioan, filosofia are drept de existență cu rol ajutător, lămurind adevărurile revelației. Destinația filosofiei este aceea de a întări dogma și de a-i facilita rațiunii justa înțelegere a acesteia. În acest context, sub pana lui Ioan Exarhul, renaște, preluată de la ilustrele sale surse, moștenirea antică. Însă aceasta nu este o înclinație către înțelepciunea laică. Filosofia nu este respinsă în bloc, filosofia are rolul de a ajuta găsirea căii spre adevăr. În opera sa, Ioan Exarhul expune și concepții care nu corespund doctrinei creștine, însă atitudinea negativă față de unele dintre acestea nu-l împiedică pe autor să le expună ideile, fără a le deforma.

Prin volumul de informații referitoare la filosofia elină, această operă poate fi comparată, în tradiția slavă timpurie, cu Izbornicul lui Sviatoslav din anul 1073 și cronica lui Ioan Malala. Importanța subliniată și în editarea recentă a manuscrisului rusesc al Hexameronului constă în faptul că acesta reprezintă o antologie consistentă de filosofie antică, subliniindu-se rolul acestei lucrări în realizarea legăturii dintre tradiția elină și cultura slavă. Importantă și prin caracterul enciclopedic al datelor, această operă de teologie și filosofie se detașează de majoritatea operelor similare. Pentru noile state slave, importanța acestui monument presupunea și compendiumul de date din domeniul cosmologiei, astronomiei, geografiei, anatomiei, zoologiei, botanicii. Ideile și cunoștințele expuse în Hexaemeron erau avansate pentru epoca lor: Ioan acceptă concepția aristotelică-platoniciană geocentrică, deși reproduce și schema primitivă a structurii universului a lui Kosma Indikoplov prin care pământul este văzut ca un disc plat.

Subiectul și tematica Cuvântului V, despre „preschimbarea lumii", care „își primește podoaba pentru folosul și bucuria vieții pământești a oamenilor", reprezintă un comentariu la Facere 1, 20-22, 24. Lui Ioan îi aparține Prologul (v. *supra*), imprimând tonul lucrării sale și propunându-i cititorului o cheie de lectură a lumii nevăzute, prin intermediul realităților cunoscute oricui. După

un comentariu la Facerea I, 20, Ioan expune ordinea aflată la temelia a tot și a toate, imprimând ideea potrivit căreia cele ce sunt se petrec într-o ordine anume, nu numai în plan material, ci și în lumea duhovnicească. După Prolog, Ioan Exarhul reia expunerea tabloului Creației, urmărind de astă dată prezentarea acesteia ca respectare a poruncii divine. După definirea noțiunii de „suflete vii", Ioan face o clasificare a organismelor vii. În continuare, el explică postulatul biblic cu privire la originea în trepte a lumii, vorbește despre formele de manifestare a vieții pe pământ, de la universul vegetal la om, cu însușirile lor particulare și capacitățile lor. Ioan vorbește despre uimirea în fața înțelepciunii dumnezeiești și a cunoașterii celor ce sunt. Urmează un comenariu la facerea apelor, apariția animalelor la voința lui Dumnezeu și un expozeu cu privire la modalitățile de naștere a ființelor vii și despre hrana acestora. În finalul Cuvântului V din Hexaemeronul său, Ioan intră în polemică cu iudeii, apărând învățătura creștină cu privire la Neprihănirea Fecioarei.

În paralel, urmărind imaginea autorului în compoziția textului său, putem descoperi, ghidați de cercetătorii acestui text, pasajele preluate de Ioan de la Sf. Vasile cel Mare, care include următoarele: comentariul la Facere, Iv. 20, 21, 22, 24, redarea Omiliei a șaptea a lui Vasile cel Mare, despre impulsul inițial care a dus la apariția naturii vii, despre ordinea faceii lumii, de la umplerea ei cu plante și exemplarele lumii animale, la conferirea capacității de a naște apei. Urmează continuarea redării comentariului lui Vasile cel Mare despre facerea celor însuflețite, despre natura universului, florei și taxonomia faunei; elementele de anatomie la animale și om, particularitățiile unor specii de animale; diversitatea formelor de existență pe scara făpturilor, cu întreaga terminologie tradusă pentru prima dată în slava veche. Sunt preluate, în ansamblu, și „pe litere" lecțiile de morală extrase de părintele cappadocian privitoare la comportamentul animalelor marine, precum și exemplele negative legate de asigurarea necesităților vitale. De aici, se trece la discutarea tensiunilor între grupuri de forțe, despre agresiune, viclenie și minciună, iar apoi se fac observațiile legate de viața și migrația peștilor și de prezența înțelepciunii divine în toate jivinele, cu atât mai mult în viața omului. De asemenea, despre funcțiile animalelor și folosul lor pentru om. Redarea conținutului acestei omilii a lui Vasile cel Mare se încheie cu prezentarea unor pești, creați nu întru înfricoșarea oamenilor, ci pentru a le oferi lecția vigilenței și a încrederii în Dumnezeu. Urmează redarea celei de-a opta omilii, despre păsări. Aceasta începe cu un comentariu la Facere, comentariul despre diferența dintre sufletul animalelor și sufletul omului, disputa cu maniheiștii, două divagații lirice adresate cititorului, continuând cu încercarea de a da nume tuturor zburătoarelor. Clasificarea construită după modelul Scripturii este întreruptă de pasajul de învățătură adresat creștinilor de a-i da ascultare bazileului, despre dreptul acestuia

de a pedepsi, pasaj de interes deosebit, după cum s-a arătat mai sus, în programul cneazului/țarului – patron al autorului Șestodnev-ului prezentat în această lucrare. În fine, discuția despre păsări preluată de Ioan Exarhul din omilia lui Vasile cel Mare se încheie cu o altă lecție de morală creștină, destinată femeilor creștine, chemate la o fidelitate asemănătoare păsărilor de pradă.

Semnalarea acestor aspecte legate de structura compozițională a Cuvântului V din Șestodnev / Hexaemeronul lui Ioan Exarhul, în care autorul bulgar procedează la împletirea unor linii tematice și narative distincte (la care participă și alte pre-texte) și în care prezența (inter)textului lui Vasile cel Mare este una de primă importanță, și-ar putea găsi continuarea firească într-un studiu de specialitate cu privire la circulația operei părintelui cappadocian într-un spațiu de cultură legat tradițional de cultura română.

Deschideri ale fizicii recente spre cosmologia patristică răsăriteană*

Diac. Drd. Sorin MIHALACHE,
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

1. Frumusețea și unitatea lumii fizice

Deosebirile între microcosmos și macrocosmos ar putea sugera că există mai multe lumi. S-ar putea crede, de exemplu, că există o lume a obiectelor foarte mari, în care gravitația dictează toate procesele. Acesta este tărâmul celor mai mari și mai dense corpuri din Univers – aștrii gigantici, stelele neutronice sau găurile negre. Teoriile științifice arată că în această lume, spațiul este puternic curbat, iar timpul curge mult mai lent decât suntem obișnuiți. În aceaste teritorii nu există atomi, molecule sau altceva de felul chimiei diversificate din mediul înconjurător. Există, în schimb, particule subnucleare, plasmă, reacții nucleare, temperaturi și presiuni enorme, densități inimaginabile.

S-ar putea spune că există și o lume a celor mai mici obiecte, ce cuprinde ultimii constituenți ai materiei, minuscule concentrații de energie care nu seamănă cu nimic din ceea ce experiența directă ne relevă despre lumea în care trăim. Aceste elemente posedă o constituție duală; uneori se comportă ca și cum ar fi corpusculi, alteori la fel ca undele. În realitate, lucrurile acestei lumi au caracteristici incomparabile cu cele aflate la scară naturală. Aceasta este lumea cuantică.

O astfel de clasificare s-ar putea justifica până la un punct, pentru că lumile acestea sunt cu adevărat diferite. Deosebirile dintre ele se văd și în teoriile științifice care le descriu. Spre exemplu, lumea gravitației se deosebește de lumea cuantică. Obiectele celor două lumi – stelele și, respectiv, particulele

* Textul este alcătuit pe baza unor paragrafe din capitolul al VII-lea al lucrării *Lumina Celui Nevăzut. Raționalitatea Creației și teoriile științifice recente despre Univers*, volum în curs de apariție la Editura Basilica. Abordarea interdisciplinară a cosmologiei științifice recente și a cosmologiei patristice este un subiect inedit și vast, ce necesită numeroase mențiuni istorice, precizări terminologice și distincții metodologice. Întrucât materialul de față nu conține astfel de considerații extinse, autorul precizează că textul nu este un studiu propriu-zis, ci un eseu care sumarizează câteva aspecte semnificative din câmpul fizicii care se deschid spre reflecția patristică răsăriteană.

elementare – au caracteristici deosebite și se comportă diferit, chiar dacă, în ultimă instanță, primele sunt aglomerări gigantice de materie constituită din celelalte. Teoria generală a relativității descrie forța gravitației și structura la scară mare a Universului, iar mecanica cuantică tratează fenomene la scară extrem de mică. Fiecare dintre aceste teorii păstrează o parte din înțelesul „clasic" dat realității fizice, însă chiar acel înțeles pe care cealaltă îl contrazice. Relativitatea generală nu face nicio referire la principiul de incertitudine al lui Heisenberg[1] sau la interacțiunea dintre observator și sistemul observat. De partea cealaltă, în teoria cuantică, principiul de incertitudine este indispensabil, iar interacțiunea observator – sistem cuantic observat este inevitabilă[2]. Mai departe, în timp ce relativitatea generală operează cu obiecte macroscopice și cu un timp real, mecanica cuantică operează cu entități duale corpuscul-undă și cu un timp imaginar, introdus prin calcul matematic[3]. De asemenea, în relativitatea generală spațiul este o textură care se deformează, se curbează în vecinătatea corpurilor dense, în vreme ce în mecanica cuantică spațiul este un fundal fix. Potrivit principiului de incertitudine utilizat în mecanica cuantică, întreg spațiul este supus fluctuațiilor cuantice, și deci și câmpul gravitațional. În vreme ce relativitatea generală sugerează că spațiul gol înseamnă un câmp gravitațional nul, mecanica cuantică arată că valoarea lui reală variază, datorită fluctuațiilor cuantice. Mai mult chiar, conform principiului de incertitudine, amplitudinea oscilațiilor câmpului gravitațional crește tot mai mult, pe măsură ce este vorba de

[1] Teoria mecanicii descrie ceea ce experiența directă poate proba: poziția și viteza unui corp pot fi măsurate în raport cu un reper, o scară de timp și un etalon de distanță fixate în prealabil. Acest rezultat nu mai este, însă, valabil la nivelul micilor constituenți ai materiei. W. Heisenberg a dedus că este imposibil ca, în cadrul unui singur experiment, să fie determinate, în același timp, *poziția* și *impulsul* unei particule, cu *precizie absolută*. Potrivit principiului de incertitudine, dacă în cadrul unui experiment se determină cu precizie absolută poziția unui electron, atunci viteza lui rămâne cu totul incertă. Dimpotrivă, dacă se determină cu precizie absolută viteza, nu va fi cunoscută deloc poziția, ca și cum corpusculul s-ar ascunde mereu, printr-un procedeu care nu dă niciodată greș. Incertitudinea este totdeauna mai mare decât o valoare numeric egală cu constanta lui Planck. O relație similară de incertitudine, obținută de această dată plecând de la construcția formală, se stabilește și în raportul dintre *energie* și *timp*. Cu cât intervalul de timp este mai scurt, vizând un anumit moment precis, cu atât energia sistemului observat este determinată cu precizie mai mică. Iar dacă se urmărește cunoașterea precisă a energiei unui sistem cuantic, nu se va putea preciza momentul în care ea are această valoare.

[2] *Cf.* Lee Smolin, *Spațiu, Timp, Univers. Trei drumuri către gravitația cuantică*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 13.

[3] Timpul imaginar nu are neapărat o semnificație concretă. Introducerea lui în calculul formal al mecanicii cuantice s-a făcut pe considerente de ordin utilitar. *Cf.* Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, ediția a IV-a, Editura Humanitas, Bucuresti, 2001, p. 162.

regiuni din ce în ce mai mici ale spațiului. Prin urmare, geometria spațială netedă, cu un rol central în teoria generală a relativității, „este distrusă de fluctuațiile violente ale lumii cuantice la scara distanțelor mici"[4].

În fine, relativitatea generală nu poate descrie punctele-limită, cum este cel de la Big Bang, pentru că acolo întâlnește o densitate de masă-energie infinită. În aceste puncte speciale, conceptele de care ea dispune nu mai pot preciza nimic (situație în care punctele sunt numite *singularități*), aceasta fiind și dovada că teoria este folosită „dincolo de limitele ei de aplicabilitate"[5]. În mecanica cuantică, însă, nu există singularități[6].

Toate aceste deosebiri sugerează că actualele teorii științifice care alcătuiesc imaginea noastră despre Univers nu se așează exact una în prelungirea celeilalte. Dimpotrivă, există ceva ce s-ar putea numi „niveluri de realitate", întrucât lipsesc piese din „puzzle"-ul științific ce descrie realitatea. În acest sens, unii autori propun considerarea mai multor niveluri ale realității[7].

Din perspectivă teologică însă, multitudinea aceasta de planuri scoate la iveală altceva. Nici în capacitatea de sesizare a simțurilor, nici în puterea înțelegătoare a minții, nici în cuprinderea largă a universului interior, și cu atât mai puțin în tehnologie, omul nu găsește ceva potrivit care să-l ajute să lege între ele toate aceste planuri diferite. Iar câtă vreme rămâne fragmentată în teritorii distincte și fără o legătură specială cu omul, lumea nu mai apare ca fiind un spațiu deschis, orientat, potrivit unui subiect conștient și liber care poate cunoaște. Dar nici viața omului în lume nu mai poate fi privită ca o experiență edificatoare, ca o scară spre cuprinderea înțelesurilor ei, tot mai înalte, și spre un rost mai înalt. Viața omului – subiect personal, desfășurată undeva între etajele acestei realități stratificate – mărginită de abisuri imposibil de trecut, spre microcosmos, și spre marginile Universului, pare un accident. Ea nu-i poate da omului,

---

[4] Brian Greene, *Universul elegant. Supercorzi, dimensiuni ascunse și căutarea teoriei ultime*, Editura Humanitas, București, 2008, pp. 146-147.

[5] Brian Greene, *op. cit.*, p. 414.

[6] Stephen W. Hawking, *op. cit.*, p. 156. Faptul că relativitatea „nu ia în considerare principiul de incertitudine din mecanica cuantică nu conduce la discrepanțe cu observația, deoarece toate câmpurile gravitaționale pe care le simțim sunt foarte slabe. Totuși [...] există cel puțin două situații în care câmpul gravitațional trebuie să fie foarte puternic: găurile negre și Big Bang-ul [situații în care el ar trebui tratat cuantic]". *Ibidem*, p. 81.

[7] Nivelurile de realitate sunt considerate a fi „un ansamblu de sisteme aflate mereu sub acțiunea unui număr de legi generale; de pildă, entitățile cuantice supuse legilor cuantice, care sunt radical diferite de legile lumii macrofizice. [...] două niveluri de realitate sunt diferite dacă, trecând de la unul la altul, există o ruptură a legilor și o ruptură a con-ceptelor fundamentale (cum ar fi cauzalitatea)". Basarab Nicolescu, *Noi, particula și lu-mea*, Editura Polirom, 2002, p. 102.

în niciun fel, socoteală despre faptul existenței lui și nici nu-l poate orienta spre temeiurile ei.

Cum pot fi integrate toate aceste niveluri de realitate, toate aceste planuri ale lumii și ale vieții? Deosebit de semnificativă este aici perspectiva creștină, întrucât lumea este creată „ex nihilo", prin Cuvântul lui Dumnezeu, Logosul. Creația nu este disparată, fragmentată, ci operă și *vorbire coerentă* a Treimii de Persoane cu omul. Chiar și din perspectiva științelor, există o serie de rezultate și abordări ce sugerează cu putere caracterul unitar al lumii fizice! Iată un exemplu la îndemână: flacăra unui chibrit și picătura de apă care o stinge. Ele par a avea naturi opuse, dar sunt constituite totuși din *exact* aceleași particule elementare. Ele nu sunt formate, desigur, din aceeași atomi, însă și una și cealaltă posedă protoni și electroni! Deosebirea dintre flacără și apă constă doar în modul cum sunt grupate aceste „cărămizi" constitutive. În general, fizica ne arată că toată diversitatea de structuri și texturi existente în natură, este alcătuită din câteva particule elementare. Un alt aspect, mai cuprinzător: deși la scară naturală lumea razelor de lumină și cea a picăturilor de ploaie, sunt foarte diferite, și picăturile de ploaie, și radiația luminoasă – și mai general, obiectele lumii materiale și câmpurile de forțe – sunt alcătuite din entități cu o constituție similară, duală, *corpuscul* și *undă*, sau *undă-corpuscul*. La fel, în mecanica cuantică, separația dintre intervenția observatorului și rezultatul măsurătorilor lui este imposibilă. Observatorul poate măsura parametrii unui sistem cuantic doar prin intervenție, ceea ce înseamnă că observatorul și sistemul observat sunt în legătură, formând un cuplu *observator – sistem observat*. Alte aspecte fizice care par diferite sunt de fapt strâns legate între ele. Riguros vorbind, materia și energia nu sunt separate, ele fiind în esență același lucru, motiv pentru care fizica operează cu *materie-energie*. Pe de altă parte, la nivel macroscopic spațiul și timpul nu pot fi tratate separat, relativitatea generală operând cu *spațiu-timp*. Mai mult, spațiul-timp și materia-energie sunt într-o strânsă legătură, pentru că, într-o zonă în care există o densitate mare de materie-energie, caracteristicile spațiu-timpului sunt modificate semnificativ. Multă vreme, materia, spațiul și timpul au fost înțelese și reprezentate în mod separat, plecând de la forma experiențelor noastre. Astăzi însă se vorbește despre *spațiu-timp-materie-energie*.

Din perspectivă teologică, o teorie care să unifice interacțiunile și să integreze toate descrierile științifice despre Univers, fără a fi, desigur, dezideratul ultim al cunoașterii, poate sugera totuși că legitățile fizice valabile în diversele ei planuri, sunt destinate să fie puse în legătură unele cu altele de către un subiect conștient, capabil să le cunoască și să le adune în el, pentru că le poate pătrunde și le sesizează „înrudirea" lor. Dar lucrarea aceasta, de sesizare a planurilor distincte din realitate, micro și macrocosmosul, dar și strădania omului

de a le uni, nu reușesc să unească polii creatici și pe oameni întreolaltă. Unirea aceasta se împlinește pe măsura efortului duhovnicesc de unire a lucrurilor, puterilor și planurilor lumii create și a oamenilor cu Dumnezeu. Unirea aceasta este posibilă în Hristos - Logosul și prin harul Duhului Sfânt, care le pătrunde pe toate.

Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, omul avea menirea să unească polii Creației. El trebuia să înfăptuiască unirea între masculin și feminin, între bărbat și femeie, între paradis și lumea oamenilor, între cer și pământ, între inteligibil și sensibil, și, în fine, între Creat și Necreat. Potrivit Sfântului Maxim, abia viețuind în Hristos omul poate uni acești poli ai Creației, în care sunt cuprinse, desigur, și toate celelalte planuri menționate. Viața duhovnicească este aceea care face posibilă unirea polilor Creației, pentru că în Hristos sunt unite toate. Omul duhovnicesc le poate cuprinde și le poate uni pe toate, pentru că le vede pe toate, tot mai mult, în legătura lor cu Hristos.

Prin cercetarea științifică așadar, frumusețea lumii, diversitatea planurilor ei și convergența lor ies cumva la iveală, într-un mod mai evident. Teologic, însă, eforturile de unificare consumate în câmpul științelor pot orienta reflecția spre viața de comuniune a oamenilor și a lor cu Dumnezeu. Abia punerea tuturor celor existente în legătură cu Dumnezeu Care le-a făcut, leagă cu sens lucrurile create, aduce pe oameni în comuniune și împlinește viețile lor. Prin curățirea de patimi și prin viața duhovnicească, unitatea lumii devine tot mai clară, dincolo de planurile lumii, dincolo de fragmentarea realității, în Hristos, fără vreun un alt efort integrator, fie el de manieră științifică, conceptuală sau metodologică[8]. Din perspectivă teologică, „unitatea finală [...] cuprinde în ea talanții sporiți cu care oamenii au fost înzestrați la creație și trimiși ca lucrători în vie (lume). Ei au crescut în cunoașterea și în bunătatea dată lor ca aspirație și, în parte, ca virtualitate la început, lucrând împreună în lume. Ei au făcut loc, în ei și în lume, bogățiilor de bunătate și de frumusețe ale lui Dumnezeu, conform puterii lor de a le primi și de a le reflecta, actualizând totodată potențele sădite în ei și în lume”[9].

---

[8] Sunt vizate aici, în primul rând, opiniile unor cercetători potrivit cărora formularea unei teorii științifice atotcuprinzătoare (*Theory of Everything*) ar putea reprezenta împlinirea tuturor nevoilor de cunoaștere ale omului, și explicitarea completă a misterelor Creației, vieții și conștiinței. (Vezi Stephen Hawking, *O mai scurtă istorie a timpului*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 77.) Există multe voci, chiar în câmpul științelor, ce exprimă opinii în defavoarea acestei poziții. (Dintre aceștia pot fi menționați John Barrow, Roger Penrose, Michael Heller, Paul Davies). Dar aici este vizată și metodologia transdisciplinară, privită ca o intenție ce urmărește depășirea imaginii lumii fragmentate de constatarea existenței nivelurilor de realitate.

[9] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere* la *Ambigua*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 58.

2. Creația – școala devenirii spirituale a omului

Omul nu încetează să caute înțelesuri tot mai adânci și răspunsuri tot mai cuprinzătoare privind temeiurile lumii și ale vieții. Iar lumea, cu toate limitele ei, se dovedește a fi mereu deschisă interogațiilor lui. Coborârea în abisurile materiei, ordinea structurilor, bogăția raționalității sau extinderea teritoriilor investigate tot mai mult către marginile Universului, nu par să se apropie de sfârșit. Eficiența limbajului matematic în descrierea fenomenelor naturii, convergența unui număr semnificativ de rezultate științifice către un tablou care să cuprindă întreaga realitate, dar și alte situații privilegiate, precum compatibilitatea spiritului creator al omului cu natura înconjurătoare pregătită ca atelier de creație pentru el, toate încurajează tot mai mult pe om să înainteze pe drumul științelor. Și, atât în aspectele cele mai mărunte ale realității sensibile, cât și în cele comune, el găsește mereu indicii noi, pentru deschiderea altor teritorii în cercetare, dar găsește și structuri sau puteri noi care pot plasticiza intențiile lui creatoare.

În pofida diferențelor semnificative dintre mecanica cuantică și relativitatea generală, teoriile fizicii sugerează că lumea vădește o amprentă unitară profundă. Proprietățile ce caracterizează structurile cele mai intime ale lumii fizice corespund altora, care țin de dimensiunile ei cele mai mari. Gravitația, pe care știința o dezvăluie ca fiind întinsă până la marginile universului, face ca stelele să strălucească, iar interacțiunea nucleară tare, care nu depășește niciodată marginile unui nucleu, strânge materia astrilor, sintetizând „materiale" noi, asigurând diversitatea chimică a lumii. Atomii sunt așezați în adevărate „edificii" moleculare de interacțiunea electromagnetică, formând structurile naturii înconjurătoare și „suportul" sensibil al vieții. În fine, în ambientul terestru, organismele vii păstrează amprenta înrudirii lor, în structurile lor intime, dovedind totodată o compatibilitate extraordinară cu ambientul terestru, cu acest mediu dinamic și extrem de complex de factori fizici.

Mai mult decât atât, ideea unității lumii are rădăcini mai adânci. Modelele de lucru ale unificării forțelor ce mișcă lumea și alcătuiesc structurile ei sugerează că la începutul universului a existat o singură interacțiune[10]. Pe de altă

[10] Umbra metodei carteziene, abordarea lumii prin separarea fenomenelor ei după diferite criterii, a însoțit și nașterea marilor teorii ale secolului XX, relativitatea și mecanica cuantică. Cât timp fizica va opera cu teorii obținute separat, printr-o abordarea distinctă a microcosmosului și macrocosmosului, rezultatele vor fi nesatisfăcătoare. Faptul că relativitatea generală nu spune nimic despre rezultatele mecanicii cuantice e ca și cum aceste două teorii ar fi contradictorii. „Relativitatea generală pare fundamental incompatibilă cu [...] mecanica cuantică. [...] putem spune că acest conflict ne previne asupra unei deficiențe fundamentale a concepției noastre despre natură" (Brian Greene, *op. cit.*, p. 102). Dacă teoriile despre lume nu se „întâlnesc" în niciun fel, nu se certifică în niciun fel, ele nu pot acoperi integral o descriere științifică pe deplin coerentă a lumii fizice.

parte, inseparabilitatea cuantică conduce spre ideea că unitatea lumii fizice nu a existat doar în trecut, la Big Bang, ci este și acum prezentă, la nivelul cel mai profund. Mai mult, este posibil ca ea să rămână prezentă în fiecare particulă din Univers, până la sfârșitul lumii, ca o urmă de neșters a unității primordiale.

Sunt mai multe mențiuni teologice cu privire la aceste rezultate. În primul rând, este semnificativ că, din perspectivă științifică, unificarea interacțiunilor, caracterul unitar al lumii, se descoperă deodată cu diversele simetrii ascunse în lucruri, în legi și în constituenții elementari ai materiei. Într-un fel, caracterul unitar al lumii fizice este strâns împletit cu frumoasa ei alcătuire, diversele ei puteri și proprietăți fiind puse împreună, într-un mod remarcabil de armonios. Până acum, strategia cercetărilor științifice de a găsi descrieri cât mai cuprinzătoare pentru lumea fizică, în forma unor principii de simetrie, a dat roade. În multe privințe teoriile fizice au dovedit că posedă diverse forme de frumusețe. De aceea, în multe situații, epopeea cunoașterii lumii fizice a fost orientată de convingerea în „existența unei simetrii finale și a unei simplități finale ale tuturor legilor fundamentale după care se comportă Universul”[11]. Mai mult decât atât, întreaga istorie a științei ar putea fi privită ca o istorie a căutărilor unor „concepte atotcuprinzătoare, unificatoare”. Ei bine, „în mod aproape inevitabil, conceptele care au triumfat au fost [tocmai] acelea care s-au remarcat prin farmecul lor estetic”[12].

Desigur, frumusețea teoriilor reflectă simetriile existente în lucrurile și în puterile lumii fizice. Însă principiile de simetrie, a căror cuprindere a fost dovedită deja în mai multe rânduri, pot fi, potrivit lui Steven Weinberg, chiar mai mult decât atât: „o anticipare, o premoniție a frumuseții teoriei finale”. În orice caz, spune el, „o teorie finală nu ar fi acceptată dacă nu ar fi frumoasă”[13].

3. Frumusețea Creației se împlinește prin viața spirituală a omului

Este binecunoscut faptul că, deși dețineau mult mai puține date de ordin fizic despre univers, filosofii greci au surprins, într-un mod remarcabil, ordinea și frumusețea cosmosului. Este semnificativ faptul că Platon sintetizează concepțiile presocraticilor în teoria sa despre cosmos, înțelegându-l ca pe un „viețuitor însuflețit și inteligent”[14]. Văzut în acest fel, universul este, într-un fel, revelator pentru viață, pentru că întregul cosmic este înțeles ca un subiect

---

[11] Abdus Salam, „Conceptul de simetrie și teoria fundamentală a materiei”, în vol. *Știința, bun al întregii omeniri*, Editura Politică, București, 1985, p. 123.

[12] *Ibidem.*

[13] Steven Weinberg, *Visul unei teorii finale*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 147.

[14] Christos Yannaras, *Persoană și eros*, Editura Anastasia, București, 2000, p. 91.

viu[15]. Cu alte cuvinte, reflecția filosofică clasică nu a găsit o soluție mai potrivită pentru cuprinderea frumuseței și ordinii cosmosului, decât aceea de a le pune pe acestea în legătură cu viața.

În zilele noastre, modelul cosmologic computațional, elaborat în baza unui volum de date și descoperiri incomensurabil mai mare, prezintă universul în forma unui computer gigantic, care procesează informații[16]. Peste timp așadar, chiar dacă nu mai este considerat a fi asemănător unui organism viu, universul păstrează totuși caracteristicile unui „organism" inteligent. Pe de o parte, ordinea și legitățile Universului, frumusețea remarcabilă a teoriilor care îl descriu, coerența fenomenelor fizice care se petrec în el solicită cumva o explicație din partea oricărui privitor, cer un înțeles simbolic, o evaluare hermeneutică care să cuprindă toate aceste aspecte într-un singur contur.

În teologia patristică însă, frumusețea lumii constă, în ultimă instanță, în manifestarea spiritului prin materie[17]. Privind lumea duhovnicește, se poate vedea că omul este coroana creației. Între toate făpturile, el este cel care reflectă, în măsura cea mai mare, frumusețea Creatorului, pentru că el este cel care a fost creat după chipul Lui, în vederea asemănării cu El. Cea mai mare frumusețe, scrie Părintele Dumitru Stăniloae, este „iradierea spiritului viu prin trupul viu, iar aceasta are loc când trupul [omului] nu mai e stăpânit de materialitate, și însușirile spirituale ale lui se fac străvezii, într-un mod neîmpiedecat prin ea"[18]. În aceasta se vede de ce anume, potrivit patristicii răsăritene, frumusețea lumii create e legată mai ales de făptura umană și de ce anume omul este singura ființă capabilă să înțeleagă simetriile și armoniile lumii. Numai omul poate să sesizeze deplin, să vadă frumusețea lumii și să simtă purtarea de grijă a lui Dumnezeu ce iradiază din frumusețea și înțeleapta alcătuire a lumii. Mai mult decât atât, frumusețea creației nu cheamă pe om doar la cercetarea temeiurilor ei, la descrierea legităților ce determină formele ei. Pentru om, frumusețea creației se cere împlinită în el, prin cultivarea virtuților, și în lume prin iubirea față de semeni și față de Dumnezeu. Frumusețea lumii se cere așadar „înmulțită" în relație cu întreaga Creație, cu semenii și cu Dumnezeu. „Logos-ul alcătuirii desăvârșite a lumii, frumusețea ca adevăr al ființelor, scrie teologul Yannaras, nu e epuizată, din punctul de vedere al cunoașterii, într-o determinare «semantică» (numerică și cantitativă) de către

[15] *Ibidem*.

[16] Seth Lloyd și Y. Jack Ng, „Computerele, găuri negre", rev. *Scientific American*, ediția în limba română, decembrie 2004 - ianuarie 2005, p. 25.

[17] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, ediția a doua, vol. 1, EIBMOBOR, București, 1996, p. 293.

[18] *Ibidem*.

logosu-ul uman, ci se întâlnește cu logos-ul uman în cadrul unui dialog (dialogos) personal, în cadrul unui fapt al relației personale"[19]. Yannaras merge chiar mai departe, considerând că frumusețea lumii rămâne fără sens, câtă vreme este în afara comuniunii personale. Ea este, în acest caz, doar un fel de „chemare tragică" la o deplinătate a vieții care se dovedește a fi irealizabilă[20]. „Cu cât omul este mai sensibil la comuniune, spune el, cu atât mai chinuitoare devine frumusețea lumii – un dor tragic de nestins"[21].

4. Frumusețea și unitatea lumii fizice

Revenind însă, spunem că, după dovezile științelor care confirmă existența simetriilor în diferite forme, în creație, frumusețea este pe cale să devină chiar un criteriu esențial în judecarea viitoarelor teorii fizice despre Univers. Mai mult decât atât, este important de subliniat că pentru unii cercetători angajați în teoriile de unificare, pare tot mai evident că principiile de simetrie nu sunt simple consecințe ale legilor cunoscute în fizică, ci chiar temeiurile lor!

Să detaliem puțin. Pe de o parte, situația aceasta nouă sugerează că felul de a înțelege lumea și formulările obișnuite cu privire la teoriile ce descriu fenomenele ei ar putea să se schimbe. Perspectiva dinspre care omul de știință privește acum lumea și prin care cercetează raporturile sale cu ea s-ar putea răsturna. De exemplu, nu ar trebui să ne mai întrebăm cum se face că în universul nostru masa inerțială este echivalentă cu masa gravifică, tot așa cum nu ar mai avea rost să ne întrebăm cum se face că cineva dintr-un lift fără hublouri aflat în spațiu, nu poate să distingă între o mișcare accelerată în sus și exercitarea unei atracții gravitaționale în jos[22]. Poate mai corect ar fi să spunem că „gravitația există pentru ca toate sistemele posibile de referință să se afle pe picior de egalitate – sau, altfel spus, așa încât principiul de echivalență să fie valabil. La fel, forțele negravitaționale există pentru ca natura să respecte simetriile de etalonare asociate lor"[23].

Pe de altă parte însă, este important de subliniat că prin toate aceste deschideri, întrebările științelor fizicii se extind neașteptat de mult. Mai întâi, investigând miezul lucrurilor, cercetând constituenții care alcătuiesc lumea, fizica recentă a preluat, într-un fel, o parte din preocupările ontologiei[24]. Dar, având

---

[19] Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 97.

[20] *Ibidem*, p. 99.

[21] *Ibidem*.

[22] Pentru mai multe detalii, Brian Greene, *op. cit.*, p. 392 sqq. Ideea este menționată și de Steven Weinberg: „[...] simetria între diferitele sisteme de referință impune existența gravitației"(*op. cit.*, p. 129).

[23] Brian Greene, *op. cit.*, p. 392.

[24] *Cf.* Michael Heller, „Essential Tension: Mathematics-Physics-Philosophy", în rev. *Foundation of Science* 2 (1997), pp. 44-46.

în atenție și aspecte mai generale, precum caracteristicile spațiu-timpului, natura vidului, principiul incertitudinii sau relația dintre fenomenele lumii fizice și matematica minții omenești, fizica formulează teorii cu implicații și mai extinse, situate în câmpul metafizicii[25]. În fine, dacă se dovedește că principiile de simetrie sunt temeiurile legilor cunoscute în fizică, atunci aceste principii ar putea reprezenta un nivel chiar mai fundamental decât particulele și câmpurile de interacțiuni. Într-o astfel de abordare, fizica ar ajunge să scruteze un tărâm mult mai îndepărtat decât cele pomenite deja. Capătul expediției științifice prin lume ar putea să nu mai fie locul de unde se poate vedea ce anume a determinat ca lumea să fie așa cum este, și cum anume a ajuns ea să fie așa (chestiuni vizate acum de teoriile de unificare). În această nouă situație, știința ar putea să aibă în atenție răspunsuri mult mai dificile, dar și mai cuprinzătoare, care ar putea lămuri de ce natura respectă principiile de simetrie asociate interacțiunilor pe care le știm[26]. Știința ar viza, în acest fel, ceea ce este „dedesubtul" fenomenelor, mai adânc și mai cuprinzător decât reușesc să surprindă legile actuale, ceva ce este ascuns „în spatele" puterilor care mișcă lumea, ceea ce le așează pe acelea într-un anumit fel. Este vorba de „substratul" ultim al realității, de principiile cele mai generale care guvernează lume fizică. Făcând toate aceste eforturi, știința ajunge să abordeze limita competențelor și puterilor de investigație a intrumentelor și metodelor ei, atingând cumva „granița lumii" observabile. Alexei Nesteruk vede, în toate acestea, că știința imita, în planul ei, „un salt transcendent" dincolo de marginile lumii, cu speranța că va putea obține o privire asupra lumii văzută „din afara" ei, rămânând însă, în același timp, în interiorul lumii, adică suprinderea unei perspective care să se apropie de mintea lui Dumnezeu care a creat Universul[27]. Însă toate aceste aspecte nu aparțin metafizicii, ci sunt strâns legate de teologie!

5. Comprehensibilitatea creației și răspunsurile științelor

Albert Einstein observa că, poate cel mai greu de explicat, în întreg demersul cunoașterii Universului, este chiar inteligibilitatea lui. În același sens, cosmologul Michael Heller, laureat al premiului Templeton, se întreabă[28]: de

---

[25] Hyung S. Choi, „Science of the Unseen", în vol. *Spiritual Information. 100 perspectives on science and religion*, ed. Charles L. Harper Junior, Templeton Fundation Press, 2005, p. 157. Despre dialogul dintre filosofie și preocupările recente ale fizicii în chestiunea gravitației cuantice, vezi mai multe în *Physics meets philosophy at the planck scale. Conteporary theories in quantum gravity*, Craig Callender și Nick Huggett (editori), Cambridge University Press, 2004.

[26] Brian Greene, *op. cit.*, p. 392.

[27] Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 84.

[28] Michael Heller, *Creative Tension. Essays on Science and Religion*, Templeton Foundation Press, 2003, p. 143.

ce este lumea comprehensibilă? Toate realizările științelor din ultimele decenii scot la iveală o situație de cunoaștere extraordinară: felul miraculos în care omul, suflet și trup, se întâlnește cu lumea creată, sensibilă și inteligibilă, felul cum simțurile lui percep lumea sensibilă și rațiunea lui este capabilă să deslușească, în datele lor, înțelesuri cu privire la lume[29].

În multe privințe, comprehensibilitatea lumii se datorează armoniei prezente în natură. Raționalitatea și logicitatea naturii, care au făcut posibil în secolul al șaptesprezecelea, debutul științelor[30], s-au dovedit a fi fundamentele științelor[31]. Descoperirile și teoriile științifice dezvăluie întreg universul ca pe un mesaj imprimat în lumină, adresat omului. Mai mult chiar, când simțurile sau dispozitivele tehnice sunt depășite de imensitatea universului, el se deschide spre noi. Razele de lumină îl aduc până în lentila telescopului oferind „dovezi" despre cele petrecute în spațiu și timp, în locuri și vremuri îndepărtate, prin care ele au trecut și pe unde noi nu vom putea ajunge. Lumina aduce universul îndepărtat, spre care noi nu putem călători fizic, chiar acasă. Dar universul posedă și „telescoape naturale", porțiuni dense ce curbează spațiul însuși în forma unor lentile gravitaționale gigantice, care apropie imaginile îndepărtatelor galaxii, mai mult decât tot ceea ce ar putea construi omul prin propriile lui puteri. La polul opus, în lumea dimensiunilor mici, lucrurile se petrec într-un mod asemănător. Atomii radioactivi deschid breșe adânci în abisul materiei, adevărate ferestre spre structura nucleelor, care luminează un tărâm de investigație complet nou, către particulele elementare și către alte forme de materie (antimateria).

Am văzut că modelul cosmologic computațional arată că fiecare corp din Univers poate fi privit ca un procesor ce comunică, în timp real, date de ieșire în formă radiativă, despre procesele și fenomenele care se petrec în interiorul lor[32]. Pe de altă parte, ajungând cu întârziere din diferite puncte ale spațiului, radiația dă „mărturie" despre stadiile trecute ale acestor procese. În ansamblu,

---

[29] S-ar putea spune că înțelegerea se petrece într-un fel care angajează personal. Când cineva îi explică unui copil ce este un triunghi și îi cere apoi să reproducă ce a înțeles, va avea surpriza să descopere ceea ce de fapt cadrele didactice știu foarte bine. Înțelegerea este mai mult decât reproducerea unui conținut: este *împroprierea* lui. Spunând ce a înțeles, copilul va povesti deja despre triunghiul *lui*, într-o manieră personală, introducând și altceva în ceea ce i s-a transmis. Nu este vorba de alt conținut, ci de un fel propriu de a-l descrie. Cel ce i-a explicat despre triunghi va sesiza, în ceea ce ascultă, o nuanță care nu-i aparține, dar care nici nu schimbă, în esență, ceea ce a transmis. Acesta este și semnul că micuțul a înțeles.

[30] Lydia Jaeger, „Cosmic Order and Divine Order", în vol. *Spiritual Information*, p. 151.

[31] Paul C. W. Davies, „The Universe. What's the Point", în vol. *Spiritual Information*, p. 135.

[32] Cum s-a menționat, radiația luminoasă reprezintă un semnal foarte fidel, în ciuda faptului că el este receptat *mult mai târziu* și la *distanțe foarte mari* de sursă. Radiațiile, care conțin informații foarte precise, sunt tratate în *spectrografie* ca adevărate „autografe" din care se pot deduce date importante despre fiecare „emitent".

modelul cosmologic computațional reprezintă Universul ca un flux de date imprimat în radiații, flux ce conține o parte considerabilă din lunga istorie a lumii. Radiațiile „povestesc", fără întrerupere, procesele fizice prin care trec materia și energia. În acest fel, nicio rază de lumină nu este întâmplătoare, nicio radiație reziduală nu este fără înțeles sau fără relevanță, nici măcar cele eliberate din discul de acreție întemnițat în câmpul gravitațional al găurilor negre. Fizica tinde să dovedească prin toate acestea, că există un înțeles precis depozitat în fiecare foton minuscul din radiația oricărei stele, captat de oriunde din vasta cuprindere a Universului. Există un înțeles ascuns în fiecare atom al oricărei pietre mărunte, în fiecare particulă din imensitatea lumii fizice. Fiecare fărâmă de materie conține o frântură prețioasă din „istoria" Universului. În felul lor, precis și concis, toate aceste fragmente infime dau „mărturie" despre Creația în care trăim.

Însă, comprehensibilitatea lumii mai are o rădăcină adâncă: matematica de care este capabilă rațiunea umană, potrivirea instrumentelor ei cu ordinea lumii fizice. Nu doar universul se deschide spre om. Și omul este înzestrat cu simțuri și cu rațiune pătrunzătoare, încât el poate să perceapă și să descrie structurile și mișcarea lui. Cosmologia ultimului secol sugerează că actuala descriere a universului este suficient de bună pentru a cuprinde o parte a trecutului și prezentului său, și chiar a unor aspecte privind viitorul lui, întrucât procesele și fenomenele cunoscute se desfășoară după legități descriptibile matematic[33]. Plecând de la dovezile experimentale ale mecanicii cuantice și de la datele observaționale ale astrofizicii, s-ar putea spune că o colecție de formule și de semne bine alese, ce încap pe o simplă foaie de hârtie, sunt suficiente pentru o descriere matematică suficient de bună a întregului Univers[34]. (În acest fel particular, fizica furnizează teologiei un bun exemplu despre faptul că universul întreg poate intra (simbolic) în mintea omului!) Chiar dacă anumite abordări recente tind să refuze creditarea matematicii în descrierea lumii fizice, faptul de știință în general, și mai ales colecția de date și teorii astrofizice arată dovezi privind capacitatea de cuprindere a realității sensibile prin folosirea conceptelor matematice[35].

Însă faptul că matematica poate produce descrieri potrivite pentru fenomenele, legile și structurile din universul fizic, este de neînțeles. Eficacitatea

---

[33] Kelvin Kelly, „Our universal computation, first zero, the one", în *Spiritual Information*, p. 234.

[34] John D. Barrow, „Outward bound", în vol. *Spiritual Information*, p. 119.

[35] Mai dăm aici un exemplu: predicțiile cu privire la electroni, oferite de actualele teorii ale fizicii, au fost verificate experimental cu o acuratețe mai bună decât o parte la un miliard, probând un „acord uluitor între teorie și lumea reală". Brian Greene, *op. cit.*, p. 141.

ei este atât de puțin explicabilă, încât depășește teritoriul argumentelor raționale, la limită fiind considerată chiar „irațională"[36]! De aceea, din perspectivă științifică, se poate spune că „miracolul" potrivirii limbajului matematic în formularea legilor fizicii este extraordinar, „un dar minunat pe care niciodată nu-l vom putea înțelege (științific n.n.), dar pe care nici nu-l vom putea merita"[37]. Este imposibil să fii om de știință, afirmă Paul Davies, chiar și un om de știință ateu, și să nu fii impresionat de frumusețea, armonia și inteligența naturii[38]!

6. Situații privilegiate în faptul de știință. O perspectivă teologică

Rezum spunând că, din tot ce s-a spus, se degajă două situații privilegiate. Pe de o parte, s-ar putea spune că, într-un fel, prin lumină și prin celelalte, Universul vine spre noi, și abisurile materiei se deschid investigațiilor și interogațiilor omului. Creația e făcută în așa fel, încât să ne fie de ajutor în depășirea propriilor noastre limite. Pe de altă parte însă, se poate afirma că și noi înaintăm în cunoaștere prin puterile rațiunii, care se dovedește a fi admirabil potrivită cu lumea în care trăim. Universul se deschide spre ochii și spre rațiunea omului prin lumina fizică, și omul îl descoperă ca lume potrivită lui.

Însă potrivirea aceasta remarcabilă dintre om și lume se poate observa și pe alte planuri. Fizica și chimia lumii nu asigură doar supraviețuirea omului, ci permit realizarea de forme și structuri noi din materia existentă în natură, pentru proiectele lui tehnice, prin noi și noi combinații. Însă această potrivire se regăsește chiar la un nivel mai adânc. Multe din situațiile de cercetare arată că omul poate investiga lumea, luând separat fenomenele sau părțile ei. Putem să cunoaștem suficient de bine anumite aspecte ale naturii, neglijându-le pe altele. Într-un mod fericit, pe astfel de „rute ocolitoare" către anumite porțiuni restrânse din lumea înconjurătoare, nu se pierde ceva relevant. Dimpotrivă, se evită în același timp situații complicate, greu de soluționat. Să dăm un exemplu. Putem cunoaște comportarea unui atom în legăturile chimice pe care el le

---

[36] Facem aici referire la faptul că ea a fost numită „eficacitatea irațională a matematicii. *Cf.* Steven Weinberg, *op. cit.*, p. 140. „Este foarte straniu, scrie mai departe Weinberg, că matematicienii sunt călăuziți de simțul estetic spre elaborarea unor structuri formale pe care fizicienii abia mai târziu le găsesc utile, chiar dacă matematicienii nu s-au gândit vreodată la acel scop" (*Ibidem*).

[37] *Cf.* „The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences", communication on pure and applied mathematics 13, 1960, pp. 1-14, *apud* Robin Collins, *Design and the designer*, în vol. *Spiritual Information*, p. 164.

[38] Paul C. W. Davies, în discursul de acceptare a premiului Templeton, în Joseph M. Zycinscki, „Between mathematics and transcendence. The search for the spiritual dimmension of scientific discovery", în vol. *Spiritual Information*, p....

poate face cu alți atomi, fără să fie însă necesară implicarea unor rezultate ce privesc interacțiunile slabă și tare din nucleul lui. „Datele" nucleare, să le spunem, pur și simplu nu sunt relevante, nu afectează semnificativ legăturile chimice ale atomului. Plecând de aici, fizicianul A. Zee scrie că omul poate „învăța din natură", grație acestei situații favorabile, întrucât „realitatea fizică nu trebuie neapărat să fie înțeleasă toată deodată!"[39]. S-ar putea spune că natura înconjurătoare permite, într-un fel creșterea omului, înaintarea lui în cunoaștere, trecând de la un fenomen la altul, de la un nivel la altul – mai adânc sau mai cuprinzător, oferind totodată, în multe situații, și prilejuri de verificare a rezultatelor. Prin pași succesivi, lumea științei propune teorii din ce în ce mai bune, care îmbracă o familie tot mai mare de rezultate și date experimentale, ce cuprind la rândul lor, tot mai mult și mai adânc, fenomenele fizice.

În alte situații, însă, anumite aspecte ale lumii nu pot fi scoase la lumină decât deodată cu altele sau pe temeiul altora. Este cazul descoperirilor făcute în cele două câmpuri vaste ale cercetării actuale, microcosmosul și macrocosmosul, teritorii ce se conturează astăzi simultan și reciproc. Descoperirile din fizica particulelor deschid noi ferestre spre orizonturile cosmologici, în timp ce observațiile din astrofizică oferă numeroase sugestii pentru fizica particulelor[40].

Mai general, multe dintre descoperiri dovedesc că sunt legate de altele, ajutând mintea omului să se ridice pe o treaptă de înțelegere mai înaltă. Înțelesurile lucrurilor din natură sau din univers sunt legate de înțelesurile altor lucruri sau părți ale lumii; unele descoperiri fac lumină asupra altora, arătând că, pe măsură ce omul le cunoaște și le leagă, lucrurile și fenomenele lumii create se deschid, asemenea unor ferestre, spre ceva mai adânc sau mai cuprinzător. Lumea înconjurătoare este cumva pregătită să-l orienteze pe om spre orizonturi tot mai largi, materia lumii pare pregătită să-l conducă spre abisurile ei, marginea universului expansiv pare să tragă după ea și năzuința infinită a omului de a merge tot mai departe, dorința de a-l cuprinde pe de-antregul cu mintea.

Pe de altă parte, constituenții elementari care compun materia lumii, dar și teoriile științifice par să dezvăluie tot mai multe aspecte ce sugerează unitatea planurilor distincte ale lumii. Datele culese din lume lărgesc orizontul de

---

[39] A. Zee, „Fearful Symmetry: the Search of Beauty in Modern Physics", Priceton, NJ, Princeton University Press, 1986, p. 20, *apud.* Robin A. Collins, *art. cit.*, în vol. *Spiritual Information*, p. 164. Dacă lumea ar avea toate fenomenele ei interconectate și nu ar putea fi cunoscută decât deodată, în ansamblu, în același timp (un fel de problemă a celor trei corpuri), cunoașterea ei ar fi prea puțin posibilă.

[40] Unii fizicieni ajung să considere că s-ar putea descoperi mai multe lucruri despre Univers prin utilizarea acceleratoarelor de particule, decât privind cerul. *Cf.* Geoff Brumfiel, „Welcome to the Dark Side", în rev. *Nature*, vol. 448, 19 iulie, (2007), pp. 242-248.

înțelegere al omului, și deschid și mai mult mintea lui, făcând-o dornică să întrevadă și capabilă să primească înțelesuri tot mai adânci, mai iluminatoare. Încât, cele ce sunt descoperite în lume sunt puse în legătură cu alte înțelesuri edificatoare, aratând că lumea creată este potrivită felului în care omul crește, prin experierea și cunoașterea ei.

În acestea se dezvăluie faptul că lucrurile lumii create nu sunt așezate la întâmplare în spațiul vieții, tot așa cum nici evenimentele istoriei nu sunt risipite prin timp, fără sens. Nici viața omului, nici istoria lumii nu sunt rătăciri fără rost, într-un teritoriu de viață fără axă, fără valoare simbolică, într-un timp fără orientare. Omul se naște și trăiește într-o lume ordonată, în care și lucrurile create, și mișcarea lor îndreaptă căutările și cugetările omului, indicând un drum al gândirii, către descoperirea locului privilegiat pe care el îl are în lume. Drumul acesta conduce firesc către alte întrebări mai cuprinzătoare, privind rostul tuturor celor existente și sensul vieții omului. În acestea se vede într-un fel nou, că omul împlinește rostul lumii și că cele existente nu ar avea sens fără cineva care sesizează orientarea lumii, care caută și găsește înțelesurile ei și care poate crește prin ele.

Dar toate acestea arată și faptul că noi putem învăța de la natură, de la felul în care ea este zidită, prin porțiuni distincte, care permit pași succesivi. Descoperirile se pot așeza, una lângă alta, într-un edificiu al cunoașterii ce poate fi construit de către om de-a lungul vieții lui, pe baza a ceea ce a primit de la înaintașii lui, în colaborarea cu semenii, într-un șir ce continuă de-a lungul mai multor generații. Faptul că lumea poate fi cunoscută în acest fel, arată că ea este un fel de școală: prin explorare, prin căutarea unor răspunsuri cu privire la lume și la ei înșiși, oamenii pot aduce neamurile în solidaritate, împărtășind unii altora realizările științelor, și sporind în legătura lor, tot mai mult peste timp. Din perspectivă teologică, prin faptul că împărțim aceeași lume și putem înainta în cunoașterea ei împreună, prin etape, de-a lungul generațiilor, lumea ni se dezvăluie ca mediu al creșterii noastre spirituale spre Dumnezeu, prin acumularea unei viziuni tot mai cuprinzătoare despre ea și printr-o viețuire tot mai solidară, cu semenii, cu înaintașii și urmașii noștri . „Omul, scrie părintele Dumitru Stăniloae, e ajutat în urcușul lui spre Dumnezeu de natură, dar în vederea creșterii lui spirituale spre Dumnezeu. El e cel ce adună din ea sensurile originii ei divine și o folosește ca mijloc al comuniunii tot mai sporite cu semenii săi, care-l ajută să crească și în comuniune cu Dumnezeu, izvorul iubirii dintre oameni"[41].

---

[41] *Cf. Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 261.

În fine, teoriile științifice nu dovedesc doar compatibilitatea omului cu lumea, ci dezvăluie și o neașteptată apropiere între fenomenele fizice, descrierea lor matematică și spațiul estetic al frumosului. O parte din frumusețea lumii create, care încântă privirea fiecăruia dintre noi, se regăsește, într-un anumit fel, și în expresiile matematice care descriu fenomenele fizice. „Teoriile fizice au un gen de frumusețe [...] frumusețea simplității și inevitabilului – frumusețea structurii perfecte, frumusețea potrivirii rigidității logice"[42]. Este bine-cunoscut că, și fără să știe cu precizie unde anume în munca lor trebuie să se bazeze pe simțul estetic, fizicienii au folosit totuși, în fizica particulelor elementare, judecățile estetice, iar acest mod de lucru a funcționat și pare să o facă din ce în ce mai bine. Ei chiar au luat decizii bazate pe criterii estetice, ceea ce arată că „teoriile au o eleganță și o frumusețe a structurii pe măsura lumii în care trăim. Până acum, această abordare s-a dovedit extrem de folositoare"[43].

Mai departe, acest fel de a obține rezultate este o dovadă că drumul ales către o cunoaștere științifică tot mai adâncă și mai cuprinzătoare, este bun. Frumusețea teoriilor cu care se încearcă o cuprindere tot mai largă a lumii nu este doar simpla opțiune estetică a cercetătorului, ci tocmai garanția că ruta aleasă duce spre vârf[44]. Comprehensibilitatea matematică a universului fizic, faptul că el poate primi descrieri adecvate, dar și împletirea unitară și plină de frumusețe a planurilor lui sunt dovezi extraordinare privind compatibilitatea structurilor materiei și a universului cu matematica de care este capabilă persoana umană iubitoare de frumos.

7. Descoperirile științelor și nevoile spirituale ale omului

Cu toate acestea, omul nu se poate împlini prin răspunsurile pe care le poate găsi în lume, prin știință sau prin strădaniile lui autonome. Din perspectivă teologică, însumarea tuturor înțelesurilor menționate până aici, încă nu lasă să se întrevadă adevărul de credință fundamental, că omul este creat după chipul lui Dumnezeu și că lumea a fost făcută pentru el. Este drept că, într-un fel, prin toate cele spuse până acum se vede cumva că persoana umană, înțelegătoare și liberă, capabilă de iubire față de semeni, are menirea să adune înțelesurile lumii și să întrebuințeze în mod ziditor lucrurile și puterile create. Însă, din perspectivă teologică, omul poate face mai mult: el poate înainta în comuniunea cu semenii și cu Dumnezeu. Primind lucrarea sfințitoare a harului, viețuind în comuniune cu Dumnezeu în spațiul eclesial, omul poate ajunge la asemănarea cu Dumnezeu. Însă, așa cum remarcă părintele Stăniloae, asemănarea omului

[42] Steven Weinberg, *op. cit.*, p. 147.

[43] Brian Greene, *op. cit.*, p. 187.

[44] Steven Wenberg, *op. cit.*, p. 147.

cu Dumnezeu nu vizează doar realizarea comuniunii depline cu semenii și cu Dumnezeu, ci și o „încadrare" a întregului Univers în comuniunea omenirii transfigurate. „Duhul dumnezeiesc, scrie părintele, răspândit în plenitudinea Lui din Hristos în oamenii care cred în El, întărind spiritul în ei, va face nu numai trupul lor deplin elastic și transparent, ci și natura cosmică"[45]. Așadar, Dumnezeu transfigurează, prin om și împreună cu el, întreg universul. El îl îndumnezeiește pe om, pe măsura vieţuirii lui în lume potrivit poruncilor Lui, dar îndumnezeiește și lumea.

Cu toată transparența și curpinderea lor, descoperirile științelor referitoare la natura „energetică" a materiei sau cele privitoare la ordinea sau unitatea lumii fizice, nu pot dezvălui aceste înțelesuri spirituale. Mai general, teoriile științifice nu pot împlini viața omului, nu pot lumina îndeajuns nici taina adâncului său – chipul lui personal – nici pe cea a lumii. Înțeles doar ca trup viu, fie el și posesor al unei biologii subtile, constituită din cuante energetice elementare, de natură dual ă, omul nu are încă un răspuns care să explice unicitatea și adâncimea lui, rostul vieții lui în lume sau nevoile lui spirituale. Văzută doar ca sumă de procese bio-fizico-chimice, produse de un sistem termodinamic deschis, într-o lume a energiilor, viața omului nu poate fi pusă în legătură cu un logos de aceeași adâncime cu el. Judecată doar între marginile lumii fizice, rațiunea vieții umane nu poate elucida prea multe necunoscute, nu poate cuprinde prea multe planuri, nu poate fi mai mult decât o simplă „acomodare la circuitul lumii naturale"[46]. Părintele Stăniloae observă că, în acest fel, viața și cunoștința omului nu pot să sfârșească decât „îndreptate exclusiv spre lumea naturală închisă în sine", „atinse de nonsensul, de accidentalitatea și de nimicnicia existenței"[47].

De fapt, dorința omului de a cuprinde tot mai multe înțelesuri, imboldul lui de a depăși toate răspunsurile pe care le primește în lume pentru a găsi un fel de răspuns ultim, atotcuprinzător, care să lege cu sens toate experiențele lui de viață, care să lămurească misterele, îl înfățișează deja pe om „drept o

---

[45] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică...*, p. 279.

[46] Dumitru Stăniloae, *Ascetică și Mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Editura Casa Cărții de știință, Cluj, 1993, p. 187. Chestiunea este remarcată și de părintele Doru Costache: „privit fără un logos, și în afara istoriei Universului, fenomenul uman apare cercetării științifice a fi «pur natural», nu cel mai reușit produs al evoluției și desigur [...] întâmplător. Într-o asemenea evaluare, ceea ce contează sunt mai degrabă fundamentele chimice și jocul șanselor, mecanismul genetic și aspectele morfologice ale evoluției speciei noastre". *Cf.* „Logos, evoluție și finalitate. Spre o soluție transdisciplinară", în vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, (ed. Pr. Ioan Ică), Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 220.

[47] *Ibidem*.

ființă inteligentă și căutătoare de sens, capabilă să primească în minte noi taine și sensuri ale Universului și ale existenței"[48]. Se dezvăluie, pe de o parte, că lucrurile și puterile lumii create, întreg spațiul de viață al omului este pus înaintea lui, în felul unor trepte care pot să-i urce reflecția către marginile lumii și dincolo de ele, către Dumnezeu Creatorul. Pe de altă parte însă, aceasta arată și faptul că omul nu poate fi pe deplin satisfăcut de răspunsurile culese din lumea creată. De fapt, numeroasele limite întâlnite în abordările raționale ale realității anunță deja că, prin efortul rațiunii, nu este posibilă nici măcar cuprinderea realității fizice. Cu atât mai puțin deslușirea unor mistere mult mai adânci, cum ar fi viața omului, moartea sau nevoia lui de iubire. Cum s-a mai spus, oricât s-ar lărgi teritoriile de lucru ale științelor, taina persoanei rămâne necuprinsă. Pentru că adâncul ei nepătruns nu ține de alcătuirea miraculoasă a trupului biologic, sau de capacitățile extraordinare ale creierului, ci de un alt temei, care le cuprinde pe acestea, dar care le și depășește, acela că făptura umană este creată după chipul lui Dumnezeu Cel necuprins. „Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipului și asemănarea noastră. [...] Și a făcut pe om... Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie" (Facerea 2, 7).

Din perspectivă teologică deci, dezvăluirile științelor nu pot mulțumi pe om. Părintele Stăniloae merge mai adânc, și dezvăluie rădăcina profundă a acestei situații de viață: întrebările omului cu privire la sine și la lume nu pot primi un răspuns din lume, pentru că ele sunt de fapt împletite cu nevoia de sens și de iubire. Chiar și în cele mai cuprinzătoare teorii științifice despre univers, omul nu găsește ceva care să-i umple viața de sens, să-i împlinească așteptările, tocmai pentru că interogațiile lui sunt mult mai cuprinzătoare, căutările lui sunt mai adânci; ele pun în chestiune și sinele și întreaga realitate, și moartea și iubirea, și dorința de a înțelege și cea de a trăi veșnic. În orice persoană, scrie părintele, setea nesfârșită de iubire este cea care se împletește cu „indefinita bogăție a sensurilor" și cu „setea nesfârșită de a le cunoaște și înțelege". Or, pentru om, lipsa de sens nu ține doar de necunoașterea rațiuniilor pe care le au cele existente, ci și de absența iubirii. Orice rațiune fără iubire este o rațiune monotonă, „limitată", o „repetiție fără sens"[49]. De aceea, viața omului nu se poate împlini în descoperirea rațională a lumii și prin

[48] *Cf.* „Dialogul dintre teologie, filosofie și știință – o cale necesară de a înțelege viața. Cuvântul Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul României, la deschiderea simpozionului «Semnificația Universului și valoarea vieții umane – abordare teologică, filosofică și științifică actuală», desfășurat la Palatul Patriarhiei, București, 14 mai 2009", publicat în Ziarul *Lumina*, vineri, 15 mai 2009.

[49] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Introducere la Ambigua", în Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, p. 60.

folosința resurselor ei. Pentru că, în căutarea sensului și în experiența iubirii, omul nu vizează răspunsuri discursive, ci împlinirea nevoilor lui existențiale, un angajament al tuturor puterilor lui sufletești. El vizează, de fapt, un fel de a fi, o viață împlinită.

Teologul Lars Thunberg scrie, plecând de la considerațiile pe care le face Sfântul Maxim Mărturisitorul, că Dumnezeu, în bunătatea Sa, l-a creat pe om de sine mișcător, după propriul Său chip[50]. Însă omul nu se împlinește doar prin mișcarea lui în lume, ci se odihnește în Dumnezeu. Sfântul Maxim afirmă că „toată mintea contemplativă care se aseamănă, din pricina invizibilității naturale și a adâncimii și mulțimii cugetărilor, cu un adânc, după ce a străbătut toată orânduirea celor văzute și a ajuns în țara celor inteligibile și apoi s-a ridicat și peste aceasta prin mișcarea fulgerătoare a credinței, oprindu-se în sine, cu totul fixată și nemișcată, odată ce toate au fost trecute, invocă precum se cuvine înțelepciunea duhovnicească [...] adică cere să-i dăruiască o oarecare înțelegere a credinței, care să-i facă cunoscute modurile și rațiunile providenței dumnezeiești referitoare la toate cele ce sunt"[51]. Părintele Stăniloae scrie și el, că mintea omului, ca abis, cheamă mereu abisul dumnezeiesc. „Ea nu se poate sătura cu lucruri finite, determinate, dându-și seama că fiecare lucru finit are dincolo de el altceva care-l mărginește. Abisul ei indefinit în potență, nu poate fi umplut cu niciun număr de lucruri finite a căror sumă nu poate fi decât tot ceva finit. Abisul nostru potențial e însetat de abisul dumnezeiesc actual și se întinde spre el"[52].

Așadar, capătul căutărilor omenești, sfârșitul mișcării lui prin lume, răspunsul întrebărilor lui, împlinirea nevoilor lui nu sunt de ordin gnoseologic, ci ființial. Ele țin de viața în credință, de experiența comuniunii cu Dumnezeu personal, Cel Care îl iubește, Care îl ajută în fiecare ceas, Care îl mântuiește. De aceea, potrivit înțelegerii sfinților, noi nu-L căutăm pe Dumnezeu în Univers, și nici în substratul energetic al materiei acestei lumi. Nu-L căutăm, scrie părintele Dumitru Stăniloae, ca „origine a Universului, ci ca țintă a vieții noastre"[53].

---

[50] Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, Editura Sofia, București, 2005, p. 138.

[51] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, & 179, *ed. cit.*, p. 517.

[52] Nota 440, în *Ibidem*.

[53] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Introducere...*, în *Ibidem*, p. 59.

Conotații religioase ale interacțiunii dintre Sfințenie și Genialitate

Lect. Dr. Ludmila BEJENARU
Catedra de Slavistică „Petru Caraman",
Universitatea „Al.I. Cuza" Iași

„Omul trebuie să se înalțe interior pentru a primi în sine harul sau puterea lui Dumnezeu."
Vladimir Soloviov

Prezent în orice fenomen religios, Sacrul este valoarea maximă, căreia omul îi jertfește orice, chiar și pe sine însuși.

Sacrul, spunea Eliade, ține de domeniul conștiinței și constituie esența religiosului. Omul religios (Sfântul) trăiește sacrul printr-o experiență interioară și „își dă seama de existența sacrului pentru că acesta se manifestă, se înfățișează ca un lucru cu totul diferit de profan"[1]. Sacrul constituie trăsătura esențială a divinului, înțeles în sens religios, credea episcopul protestant N. Söderblom, considerând sfințenia *(sanctum)* cuvântul cel mai important în religie, mai valoros chiar decât noțiunea de Dumnezeu.

Sacrul este, conform teoriilor lui Rudolf Otto și Émile Durkheim, trăsătura definitorie și esențială a divinului, complet diferit și opus profanului[2]. Diviziunea lumii în două genuri opuse, sacrul și profanul, constituie trăsătura distinctivă a gândirii religioase.

Mircea Eliade considera că „sacrul este, prin excelență, o piedică în calea libertății"[3] ființei umane. *Homo religiosus* își asumă un anumit mod de existență; făurindu-se pe sine, el crede în „existența unei realități absolute, sacrul, care transcende această lume, unde totuși se manifestă, sanctificând-o și făcând-o reală"[4]. Sacrul poate fi atribuit atât divinului, care constituie cea mai

---

[1] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 13-14.

[2] Vezi Wilhelm Dancă, Mircea Eliade, *Definito sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998, pp. 189-193; Émilé Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Polirom, Iași, 1995, pp. 86-89; 124-129; 149-156.

[3] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 177.

[4] *Ibidem*, p. 176.

înaltă formă a acestei valori, cât și omului și creației. Element al cosmosului, *Sacrul* participă la ființă și se identifică: „Sacrul este ființa subsistentă, ființă care stă sau este suficient sieși și nu are nevoie de un alt existent ca suport. Sacrul este ființa independentă față de oricare existent. Fiind esența lumii, care este alcătuită numai din existențe, ființa subsistentă este în mod esențial supramundană sau transcendentă, deși în același timp este imanentă ca fundament interior al fiecărei existențe"[5].

Ființa umană participă la sacru într-un mod nedeterminat. Intrând în legătură cu acesta, omul are „senzația unui spațiu înconjurător infinit, a unui timp nemărginit ce îl precede și îl va urma, forțele mult superioare celor de care dispune, toate aceste senzații pare-se că trezesc în el ideea unei puteri infinite de care depinde și constituie un element, esențial în concepția despre divin"[6]. Divinul este împlinirea ființei în perfecțiunea absolută; omul se continuă pe sine în creațiile sale.

Sacrul este o căutare a ființei; el este „saturat de ființă" (Mircea Eliade). Pentru omul societăților tradiționale – *homo religiosus* – sacrul înseamnă putere, realitate, perenitate și eficacitate, de aceea el dorea „să trăiască în sacru cât mai mult timp", sacrul însemnând putere și, în cele din urma, realitate (...) Opoziția *sacru-profan* este adesea înțeleasă ca opoziție între real și ireal sau pseudoreal. (...) Dorința omului religios de a fi, de a face parte din realitate, de a se simți saturat de putere este cât se poate de firească[7].

Considerând, că Sfințenia și Genialitatea au aceeași rădăcină – *religiozitatea* –, iar „atributul *de homo religiosus* se aplică fără ezitări unor personalități supreme, ca Dante, Novalis, romanticului Alfred de Vigny, modernilor Rainer Maria Rilke, Paul Claudel și altora",–vom afirma, alături de Constantin Ciopraga, că experiențele lăuntrice ale Geniilor din orice epocă, „cu momente de flux și reflux, probează, dincolo de relativitățile lor perpetue, o încordată căutare a sacrului"[8], acesta având, ca realități consubstanțiale, elementele naturii – marea, luna, râul – simbolizări ale eternului.

Considerându-l și pe Eminescu un *homo religiosus*, istoricul literar se referă la valorile sacrului eminescian, care este „de regulă, conjuncția clipei cu sublimul: o stare de henosis, de unire cu divinul"[9]. Pentru Artist, deci, sacrul este unirea cu divinul; pentru omul religios al culturilor arhaice orice creație, orice existență începea în Timp, (...) un Timp sacru și „puternic", Timpul mitic

---

[5] Wilhelm Dancă, *op. cit.*, p. 144.

[6] Émilé Durkheim, *op. cit.*, p. 67.

[7] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 14.

[8] Mihai Cimpoi, *Spre un nou Eminescu*, p. 160.

[9] Constantin Ciopraga, *Poezia lui Eminescu*, Editura Junimea, Iași, p. 97.

al creației, cum îl considera Mircea Eliade. Astfel, omul religios devenea contemporan cu zeii, în măsura în care reactualiza Timpul primordial în care se înfăptuiseră lucrările divine[10]. Fără experiența sacrului, afirmă istoricul religiilor, omul nu se poate construi pe sine însuși. El participă la viața cosmosului și trăiește sacrul, deși face parte din realitatea profană. Sacrul este, pentru homo religiosus, „un dat fundamental al conștiinței și de la acest nivel informează toate comportamentele importante ale existenței umane"[11].

Geniul și Sfântul, valori maxime ale vieții naturale și spirituale, se află în căutarea sacrului într-o lume desacralizată. Deși perceput, în mare parte, în mod diferit, Sacrul este un element din structura conștiinței lor, acesta contribuind, în mod esențial, la reintegrarea ființei umane, la *redescoperirea* și *recuperarea* ei.

Căutarea sacrului este o coordonată fundamentală a fiecărei existențe omenești.

Referindu-ne la conotațiile religioase ale interacțiunii dintre Sfințenie și Genialitate, am încercat să plasăm aceste două esențe în spațiul Sacrului și în timpul sacru. Sacrificiul existenței, al Geniului dar și al Sfântului, nu are valoare decât în măsura în care jertfirea vieții de muritor atestă existența unei vieți superioare, în cadrul unității divine. Acest sacrificiu celebrează o victorie interioară pe care natura spirituală a omului o deține asupra animalității sale.

Genialitatea și Sfințenia sunt dimensiuni spirituale, ce depășesc nivelul comun al vieții omenești. Genialitatea și Sfințenia întruchipează excesul de puteri spirituale ale ființei umane, constituind „sensurile supreme ale acestei lumi". În esența lor, acestea sunt, totuși, două mărimi diferite, de aceeași valoare, dar aparținând diferitor sfere ale existenței umane. *Genialitatea este valoarea totală a vieții naturale, Sfințenia este valoarea totală a vieții spirituale.* Între aceste două mărimi nu putem pune semnul egalității, pentru că Genialitatea este fenomenul, care a existat în toate timpurile; Sfințenia este specifică numai creștinismului; Genialitatea are o arie universală, Sfințenia aparține numai ariei creștine; lumii păgâne îi este străina Sfințenia; cunoaștem însă, genii păgâne și genii creștine. Daca am considera Genialitatea totuna cu Sfințenia, ar însemna să contopim cele două lumi – păgânismul și lumea creștină.

Sfințenia este *valoarea totală* ce nu aparține puterii omenești, deoarece este lucrarea supranaturală a Duhului Sfânt. Transcendentă, dincolo de limitele oricărei experiențe și cunoașteri, Sfințenia „începe în vremelnicie și continuă, desăvârșindu-se, în eternitate" afirma Nichifor Crainic. „Sfințenia, după

[10] Vezi Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 68-77.

[11] Wilhelm Dancă, *op. cit.*, p. 220.

Sfântul Dionisie Areopagitul, e curățire liberă de toată impuritatea și desăvârșirea cu totul neprihănită"[12].

În marile religii ale lumii, Sfințenia are o semnificație bivalentă. Pe de o parte, fenomenul implică o separare radicală în raport cu condiția umană, pe de altă parte, posibilitatea relației purificatoare cu divinul. Vom remarca faptul că, în religia indiană, Sfințenia se află în cosmos și numai *sacrul* ca putere impersonală este în același timp transcendent și imanent. După Mircea Eliade, pentru cultura indiană Sfințenia nu înseamnă participare la viața divină, *ci identificarea* cu divinul, deoarece include *sacrul,* puterea de natură magică, transcendentă și imanentă, în creație.

Reprezentată prin sfânt și specifică numai Sfântului, „Sfințenia este lucrarea supranaturală a lui Dumnezeu"[13]. Ea este „natura acestei lumi, purifcată de păcat și ridicată la valoarea supremei realități care e viața veșnică"[14]. Prin Sfânt „noi percepem lucrarea Duhului Sfânt asupra omului"[15]. Sfântul se împlinește într-o trăire totală, dăruindu-și mintea, voința, sufletul, și uneori chiar și viața, Mântuitorului, Celui care este centrul ființei și al întregii vieți a Sfântului. Dumnezeu, prin actul Sfințeniei, eliberează pe om de orice panteism și îl înalță în sfera de viață dumnezeiască, înzestrându-l pe Sfânt cu o frumusețe spirituală nemuritoare. Dar înălțarea spre dumnezeire – *calea Sfințenei* – se produce prin *asceză*, prin purificare, prin smerenie, prin suferință, prin credință, prin renunțare.

Asceza – fenomen religios, manifestat în diferite forme și caracterizat prin contradicția dintre scop și forma de exprimare (abstinență, post, izolare, autoexilare, renunțare la patrie, castitatea pentru a câștiga umilința și pentru a obține prețuirea), aceasta este prezentă, într-un fel sau altul, în toate religiile. Asceza e fapta cea mai prețuită de Dumnezeu; ea poate semnifica până și jertfa, în scopul spălării păcatelor sau al mântuirii totale. Asceza poate fi formă de viață, sau poate fi o manifestare ocazională, dar numai cea dintâi îi face pe oameni asceți, un fel de sfinți pe pământ. Ascetul se leapădă de lume și de trup, considerându-le elemente ale răului.

Asceza, după Nichifor Crainic, este, întâi de toate, renunțare – adică lepădarea de lume și de bunurile ei printr-un *act de voință.* Renunțând la lumea care-i bântuită și descompusă de păcat, Sfântul renunță la păcat.

---

[12] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Colecția cărților de seamă, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, București 1996, p. 173.

[13] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului*, p. 223.

[14] *Ibidem*, p. 225.

[15] Mihai Diaconescu, *Prelegeri de estetica Ortodoxiei*, volumul I, *Teologie și estetică*, Editura Porto-Franco Galați, 1996, p. 130.

Nikolai Berdiaev, preocupat și el de problemele *ascetismului, genialității și sfințeniei*, considera că asceza este metoda formală a oricărei experiențe religioase și mistice, ce ascunde un conținut spiritual diferit. *Asceza* este una dintre căile veșnice ale experienței religioase, iar calea ascezei, adică calea Sfințeniei, este o *reîntoarcere în sânul lui Dumnezeu*. Pornind de la faptul că religia creștină, aflată în pragul vârstei de două mii de ani, se află într-o criză, filosoful rus încearcă să caute o altă cale spre Dumnezeu, calea Sfințeniei fiind, după el, deja epuizată. Considerând creștinismul o religie îmbătrânită, vlăguită, Berdiaev afirmă că „Sfințenia creștină este legată de tinerețea creștinismului"[16]. Pornind de la aceste două motive, – credem – criza creștinismului și „îmbătrânirea" acestuia, fenomene, despre care vorbește în *Sensul istoriei* și în *Destinul Rusiei* – gânditorul rus caută o *altă* cale spre îndumnezeire. Regretând, că nu mai apar în timpurile noastre Sfinți asemeni lui Serafim de Sarov în Rusia, Nikolai Berdiaev încearcă o nouă percepere a relației Sfințenie-Genialitate și a Sfințeniei, în particular, idee criticată de Nichifor Crainic.

În *Nostalgia paradisului* gânditorul român analizează concepția berdiaeviană despre Genialitate și Sfințenie conform căreia „Sfințenia e ceva care aparține trecutului", iar „Genialitatea reprezintă tranziția către epoca de creație"[17] și „Geniul e mai mare chiar decât Sfântul".

Stăruind asupra rândurilor despre Sfințenie și Genialitate ale filosofului rus, vom remarca faptul că, Berdiaev găsește ambelor fenomene aceeași rădăcină: ele sunt din *altă* lume (ot „mira inogö"), adică de natură religioasă. Trecerea la o „epocă religioasă de creație" (și nu la o simplă „epocă de creație", după cum scrie Crainic), adică la o *altă* epocă, decât cea a creștinismului „îmbătrânit", se poate face, după Berdiaev, prin Genialitate și prin Sfințenie: „Trecerea la o epocă religioasă de creație trebuie, mai întâi de toate, să ducă la conștientizarea naturii religioase a Genialității"[18] – consideră gânditorul rus.

Nu numai Sfințenia, dar și Genialitatea este o cale. Creatorul i-a hărăzit omului genialitatea. Experiența creatoare a Genialității va fi considerată, din punct de vedere religios, identică cu experiența ascetică a Sfințeniei[19].

Operând o delimitare, Sfințenia se prezintă gânditorului rus, ca *alegere și menire*, ca o *adevărată chemare*. În schimb, Genialitatea este văzută ca o *altă* formă de Sfințenie (*sviatosti inaia, bolee jertvennaia*, s.n.) *mai sacrificatoare, mai plină de jertfă*. Actul de creație, calea creației, în general, cere jertfă, și nu

---

[16] Nicolai Berdiaev, *Filosofia tvorcestva, culturi i iskusstva*, Moskva, Izdatelistvo Iskusstvo, 1994, p. 171.

[17] Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 217.

[18] Nicolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 177.

[19] Vezi *Ibidem*, pp. 176-177.

mai mică decât cea a Sfinteniei, pentru că Genialitatea este, în concepția lui Nikolai Berdiaev, o Sfințenie a năzuinței, a îndrăznelii, și nu o Sfințenie a ascultării. Actul creator cere și el, la fel ca și înălțarea spre Dumnezeu, *renunțarea* la lume. Dar, spune Berdiaev, calea Genialității mai cere și o altă jertfă: sacrificiul existenței și al mântuirii sigure *(jertvi bezopasnim polojeniem, jertvi obespecennim spaseniem)*. Geniul trebuie să sacrifice liniștea existenței sale. Calea Sfințeniei este calea grea e renunțării la cotidian; ea cere o putere spirituală deosebită, dar asigură securitatea și aplanarea problemelor personale. Genialitatea e tragică în esența ei; ea nu încape în cotidian și nu este acceptată de mulțime. Niciodată Geniul, afirmă filosoful rus, nu corespunde „cerințelor" și criteriilor mulțimii; el nu este croit pe măsura cotidianului. Genialitatea este practic inutilă vulgului. Sfințenia, am adăuga noi, spre deosebire de Genialitate, este acceptată de „cel mulți".

Nicolai Berdiaev consideră că geniul se consumă în operă, într-o adevărată justificare de sine, idee preluată și de Nichifor Crainic. *Dăruirea de sine*, jertfa Geniului, nu este de ordin moral. Ea este o pornire înnăscută, spontană, căreia Geniul nu-i poate rezista; e o pasiune devoratoare și dominantă, al cărei obiect este Creația. Dacă la Crainic creația este totuna cu dăruirea de sine, deci cu jertfa, la Berdiaev creația include jertfa.

Sfântul, scrie Berdiaev, se făurește pe sine, Geniul crecază capodopere. Sfântul Serafim de Sarov n-a creat nimic în afară de sine, și prin aceasta a schimbat lumea. Pușkin a creat grandioasa și sublima-i operă, de neprețuit pentru Rusia și pentru universalitate, dar pe sine nu s-a făurit. În creația Geniului, Berdiaev presupune și jertfirea de sine.

Calea spre o *altă* epocă – *religioasă* – a creației, Berdiaev o întrezărește în *telurgie*, care implică *jertfa și renunțarea*.

Problema creației telurgice, considerată de gânditorul rus drept esențială în epoca noastră, o pot rezolva, împreună, *jertfa Geniului* și *renunțarea Sfântului*. Telurgia este, după Berdiaev, acțiunea omului împreună cu Dumnezeu. Teurgul făurește viața în frumusețe și aceasta devine o promisiune de mântuire pentru omul modern.

Și la Nichifor Crainic întâlnim ideea despre întregirea Sfințeniei cu Genialitatea. „Sfințenia trebuie întregită cu Genialitatea în năzuința comună de a birui lumea"[20] ori supunerea „lumii acesteia", cărei noțiuni Berdiaev îi dă o interpretare creștină – lume plină de păcate – și năzuința spre cosmos, este comună și Sfântului și Geniului. Pentru că „Geniul nu vine de nicăieri decât de la providență", considera regretatul Iosif Sava. Pentru a birui această lume este nevoie de voință, dar Genialitatea e întâi de toate voință, punct de vedere comun la ambii filosofi care se distanțează de Shopenhauer, conform căruia actul de

[20] Nichifor Crainic, *op. cit.*, p. 217.

creație este condiționat de anularea totală a voinței. Dar cum și Sfințenia se caracterizează prin această trăsătură, Genialitatea este, conchide Berdiaev, un alt fel de Sfințenie decât cea canonică, pentru că artistul și misticul, Geniul și Sfântul sunt uniți prin natura lor creatoare. Această *altă Sfințenie* berdiaeviană devine, temeinic, *canonizarea Geniului.*

Vorbind despre canonizarea Poetului, despre apartenența acestuia la „Sfinți", avem în vedere nu Sfințenia religioasă, bisericească, ci *jertfa* Geniului, pe de o parte, și *calitatea de proroc, înaripareа dumnezeiască* a operei sale, pe de altă parte. În manifestul său poetic, *Prorocul* Pușkin proclamă esența dumnezeiască a artei și predestinarea de proroc a Poetului.

„Și Dumnezeu a glăsuit:
«Sus, proroc, și vezi, și tinde
Pământul tot să-l ocolești,
Și, plin de vrerea mea, aprinde
Cu verbul inimi omenești»".
Prorocul, 1826

Geniul poeziei ruse considera că scopul poeziei este poezia, și nu există arta fără inspirație, care vine de la Dumnezeu. Pușkin vede misiunea dumnezeiască a Geniului în slujirea spiritului. Numai atunci când poezia nu este făcută, ci pornește de la harul divin, verbul poate arde inima.

Drumul prorocului este martirajul, un fel specific de ascezã, care este esența moralității Poetului. Despre aceste principii vorbește Pușkin prin eroul său din tragedia-fragment *Motzart și Salieri* – tragedia invidiei talentului, dar și dramă a Geniului:

Гений и злодейство
Две вещи несовместимые

„Geniul și ticălosia
Sunt incompatibile."

Ticălosul nu poate fi Geniu. El caută să-L omoare pe Dumnezeu, vrând să-l ia locul, dar se transformă în diavol. Geniul nu poate fi un răufăcător, un scelerat, pentru că el Îl contemplă pe Dumnezeu de la care primește lumină. Creând, Geniul părăsește „această lume" și trece într-o alta, în cosmosul adevărat. Răul universal, considera Pușkin, poate fi învins prin Binele universal și prin suferință. De aceea, poate, diavolul pușkinian este pătruns de „focul umilinței" (dar umilenia) și îngână creștinescul „iartă-mă" (prosti):

„Duhul negării și-ndoielii
Privești pe cel preacurat
Și-ntâia oară-în viață el e
Atât de-adânc înduioșat.

Și-ii spun: Iartă-mă,-n lucire,
Eu nu degeaba te-am zărit
Eu n-am urât chiar în neștire
Chiar totul n-am disprețuit."
(Traducere de Emil Iordache)

Observăm că, și față de Satan, Pușkin se comportă cu îngăduință, ca „orișice poet, ce-i izolat de lume" și care s-a contopit cu ideile lui Dumnezeu de Bine și Frumos. Geniul nostru național, Eminescu, caută să realizeze prin poezie un nou raport între Dumnezeu și sufletul neamului. El se adresează, în *Rugăciune*, Preasfintei Fecioare, cerându-i mântuire pentru cei care fac umbră pământului și trăiesc din mila lui Dumnezeu. Poetul știe că poezia trebuie să devină rugăciune, iar versurile:

„Ascultă-a noastre plângeri,
Regină peste îngeri,
Din neguri te arată,
Lumina dulce clară,
O, maică prea curată
Și pururea fecioară,
Marie!"
Rugăciune, 1878

le înțelegem ca fiind ele însele drumul spre cer al sufletului. Pentru Eminescu poezia este un înger palid, cu priviri curate, este conștiința sacrului: „Ce e poezia? Înger palid cu priviri curate!" (*Epigonii*, 1870)

Sonetul *Răsai asupra mea* este dedicat Maicii Domnului și are ca temă conștiința ortodoxă, care înseamnă curățenie sufletească, smerenie, milă, răbdare, credință – componente ale Sfințenei. Prin ele, poetul de geniu devine Sfânt. Genialitatea este, cum s-a spus, *o altă* Sfințenie, care include jertfa și martirajul, sfințenie ce nu poate fi conștientizată religios. Și Pușkin, la fel ca și Eminescu, pot fi canonizați. După părerea noastră, anume prin *spiritul de jertfire* se deosebește canonizarea Geniului de canonizarea Sfântului, iar Genialitatea pentru omul de geniu nu e o pedeapsă, o suferință, un chin, ci un dar dumnezeiesc. „Гений есть постоянный, глубокий и верный созерцатель смысла вселенной. Божией ткани мироздания и ее нечувственных сушественностей. Он врастает в ту ткань; он постоянно общается с идеями Божьими;он зрит Бога; он ищет всю жизнь Божьих лучей, находит их и пребывает в них; он становится их слугой, их орудием, и органом"[21] – scrie filosoful Ivan Iliin în eseul său despre creativismul artistic, considerând genialitatea o comuniune cu Dumnezeu, iar pe omul de geniu, un slujitor al Acestuia.

[21] A. Iliin, *Odinokii hudojnik*, Iskusstvo, Moskva, 1993.

Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Amfilohie de Iconiu. Schimburi Epistolare

Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel GÂRDAN
Universitatea „Babeș-Bolyai" – Cluj-Napoca
Facultatea de Teologie Ortodoxă

1. Epistola – gen al literaturii patristice

Genul epistolar este cel mai vechi gen al literaturii patristice, epistola fiind considerată forma filologică prin care își face apariția literatura patristică[1] însăși. O parte consistentă a literaturii Bisericii primare este constituită din scrisori, care întrupează, într-un mediu creștin incipient, varietatea de forme și funcții pe care epistola le avea în literatura elenistică. Moreschini și Norelli reiau în primul volum din lucrarea dedicată istoriei literaturii creștine vechi, distincția pe care o face A. Deissmann[2] între scrisorile propriu-zise, destinate comunicării imediate și având un caracter privat, și epistole, producții în care forma epistolară este doar un artificiu și servește ca suport pentru tratarea unui subiect destinat unui public larg, ajungând la concluzia că prezența unor elemente formale tipice pot conferi aspect epistolar unor scrieri foarte diverse[3].

Această specie, *extra-bisericească dar și nou-testamentară*[4], a fost foarte prețuită de către Sfinții Părinți, care au întrebuințat genul epistolar în mod ambivalent: atât pentru comunicare interpersonală cât și pentru răspândirea unor opțiuni telologice complexe.

Factorii care au contribuit la preluarea în literatura patristică a genului epistolar sunt sintetizați de Ioan G. Coman, care consideră că „legăturile neîntrerupte dintre comunitățile creștine, nevoia de a catehiza la distanță, interesele și afecțiunea dintre prieteni, dintre rude, dintre mărturisitorii aceleiași credințe,

---

[1] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, traducere de Lect. Dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 107.

[2] Această distincție este amplu argumentată și exemplificată, în special cu privire la epistolele nou-testamentare de A. Deissmann în lucrarea *Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Mohr, Tübingen, 1923.

[3] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciuc, ediție îngrijită de Ioan-Florin Florescu, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 16.

[4] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *op.cit.*, p. 107.

dorința de a răspunde la o nedumerire doctrinală și alte imponderabile ale vieții au provocat o foarte bogată literatură epistolară"[5].

În ciuda vechimii epistolei ca gen literar, abia în perioada post-constantiniană, în epoca de aur a literaturii creștine, asistăm la alcătuirea celor mai însemnate colecții epistolare. Acestea ne descoperă nu numai multiplele preocupări ale autorilor lor, ci sunt impregnate cu elemente doctrinare și oferă mărturii despre aspectele religioase, sociale, politice sau economice ale vremii. Practic, întreaga societate a acelor timpuri se așterne și trăiește în fața noastră, grație colecției de scrisori personale sau enciclice ale Sfinților Atanasie[6], Vasile cel Mare, Grigore Teologul[7], Grigore de Nyssa[8], Ioan Gură de Aur[9] sau Sinesiu de Cirene[10].

Dintre toate acestea, scrisorile Sfântului Vasile cel Mare sunt receptate ca adevărate perle ale artei epistolare creștine, neîntrecute atât din punct de vedere al stilului și al limbii, cât și în ceea ce privește profunzimea și căldura sentimentelor sau varietatea ariilor de interes și a cunoștințelor personale pe care le întrupează.

2. Sfântul Vasile cel Mare – maestru al genului epistolar

Corpusul epistolar vasilian numără 365[11], 366[12] sau 368[13] de scrisori, în funcție de ediție, Quasten organizând aceste scrisori în opt grupe tematice:

---

[5] Pr. prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, EIBMBOR, București, 1995, p. 25.

[6] Din corpusul epistolar atanasian s-au păstrat doar un număr redus de scrisori. Dintre acestea doar puține au caracter personal sau privat, majoritatea fiind decrete sau acte oficiale, iar unele chiar adevărate tratate teologice. Din acest motiv, ele prezintă o importanță majoră pentru istoria arianismului și pentru dezvoltarea doctrinei creștine în secolul al IV-lea. Majoritatea acestor documente se regăsesc în PG, vol. 26.

[7] Grigorie de Nazianz este primul autor creștin de limbă greacă de numele căruia se leagă constituirea și publicarea unei colecții de scrisori, dar și elaborarea unei teorii a epistolografiei. Scrisorile sale se regăsesc în PG, vol. 37.

[8] S-au păstrat un număr de 30 de scrisori. PG, vol. 44, col. 999-1108.

[9] Se păstrează 236 de scrisori, majoritatea datând din perioada celui de al doilea exil al său (404-407). PG, vol. 52.

[10] Colecția de epistolară sinesiană numără 156 de scrisori, PG, vol. 66, col. 1321.1560. Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III, Christian Classics, Ave Maria Press, Notre Dame, IN, f.a., p. 4.

[11] Jacques-Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (PG), vol. 32, col. 220-1112

[12] Basil, *Letters and Selected Works*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 8, second series, edited by Philip Schaff and Henry Wace, second printing, 1999, pp. 109-327 și Sfântul Vasile cel Mare, *Corespondență (Epistole)*, în vol. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, partea a III-a*, traducere, studiu-introductiv, comentarii și indici de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, PSB, vol. 12, EIBMBOR, București, 1988, pp. 93-636.

[13] Hubertus R. Drobner, *The Fathers of the Church. A Comprehensive Introduction*, translated by Siegfried S. Schatzmann, Henderson, Peabody, Ma., 2007, p. 273.

scrisori de prietenie, scrisori de recomandare, scrisori de consolare, scrisori canonice, scrisori morale și ascetice, scrisori dogmatice, scrisori liturgice și scrisori istorice[14].

Dintre cei mai cunoscuți corespondenți ai Sfântului Vasile cel Mare amintim: Ambrozie al Milanului[15], Amfilohie de Iconiu[16], Apolinarie de Laodiceea[17], Atanasie al Alexandriei[18], Barsas al Edesei[19], Papa Damasus[20], Diodor de Tars[21], Epifaniu de Salamina[22], Eusebiu de Samosata[23], Eustatiu al Sebastei[24], Grigorie de Nazianz[25], Grigorie de Nyssa[26], Himerius[27], Meletie al Antiohiei[28], Libanius[29], Petru al Alexandriei[30] ș.a.. Scrisorilor adresate acestor personalități li se adaugă altele, adresate unor episcopi cărora nu li se specifică numele, preoților, călugărilor, magistraților, unor comunități sau conducătorilor acestor comunități[31].

Toate aceste scrisori ne demonstrează marea arie de influență pe care a exercitat-o Sfântul Vasile cel Mare în epoca sa, el având o poziție privilegiată nu numai în gestionarea unor situații particulare din jurisdicția sa eclezială, ci

---

[14] Quasten, *op. cit.*, pp. 221-226.

[15] Scrisoarea 197.

[16] Scrisorile 150, 161, 176, 188, 190, 199-202, 217, 218, 231-236, 248.

[17] Scrisorile 361, 363.

[18] Scrisorile 61, 66, 67, 69, 80, 82.

[19] Scrisorile 264, 267.

[20] Scrisoarea 371.

[21] Scrisorile 135, 160.

[22] Scrisoarea 258.

[23] Scrisorile 30, 34, 48, 95, 100, 127, 128, 136, 138, 141, 145, 162, 198, 209, 237, 239, 241, 268.

[24] Scrisorile 79, 119, 223.

[25] Scrisorile 2, 7, 14, 19, 71, 368.

[26] Scrisorile 38, 58.

[27] Scrisorile 274, 275.

[28] Scrisorile 57, 68, 89, 120, 129, 216.

[29] Scrisorile 335-359.

[30] O analiză minuțioasă și aproape eshaustivă asupra universului de prieteni ai Sfântului Vasile cel Mare din perspectiva corespondeței sale o găsim la Robert Pouchet, *Basile le Grand et son universe d'amis d'apres sa correspondance: Une stratégie de communion,* Studia Ephemeridis „Augustinianum", 36, Institutum Pontificium Augustinianum, Roma, 1992, 799 p. Vezi și excelenta analiză asupra corespondenței lui Vasile cel Mare a lui Paul Jonathan Fedwick, *The Letters,* Corpus Christianorum, Bibliotheca Basiliana Universalis, I, 1993, p. 797.

[31] Hubertus Drobner, *op. cit.*, pp. 275-276. Cea mai recentă lucrare apărută în literatura teologică românească dedicată exclusiv analizei corpusului epistolar vasilian este cea semnată de Pr. Dr. Mircea Florin Cricovean, *Destinatarii și problematica scrisorilor vasiliene,* Editura Emia, Deva, 2007.

determinând în mod hotărâtor viața publică, politica eclezială și viața religioasă a vremii[32].

3. Corespondența Sfântului Vasile cel Mare cu Sfântul Amfilohie de Iconiu

În cadrul corpusului epistolar vasilian se evidențiază în mod deosebit corespondența purtată de ierarhul din capitala provinciei cu Episcopul Amfilohie al Iconiului. Această corespondență se remarcă nu numai prin numărul însemnat al scrisorilor, 18[33], ci și prin amplitudinea tematică, frumusețea stilistică, profunzimea sentimentelor, complexitatea informațiilor, a întrebărilor și răspunsurilor pe care ea le ilustrează.

Amfilohie de Iconiu, așa cum reiese din corpusul corespondenței vasiliene, a fost unul dintre colaboratorii cei mai apropiați ai Sfântului Vasile cel Mare în încercarea sa de a păstra fidelitatea față de credința niceeană și unitatea Bisericii, în acea perioadă de profundă criză eclezială.

În ciuda rolului major pe care l-a avut în apărarea dreptei credințe și păstrarea unității în această perioadă critică din existența Bisericii în arealul capadocian, există relativ puține date despre Amfilohie, episcopul de Iconiu.

Considerat de unii ca fiind al patrulea mare capadocian[34], Amfilohie s-a născut în jurul anului 340-345 în Capadocia, fiind, se pare, verișor primar cu Grigorie de Nazianz. La Antiohia a fost ucenic al vestitului retor Libanius iar, în 364, după terminarea studiilor, îl întâlnim în postura de magistrat în capitala imperiului, Constantinopol. În anul 371, pe fondul unor neînțelegeri a căror natură nu este revelată de izvoarele documentare, renunță la cariera publică și se retrage în apropiere de Nazianz, dedicându-se idealului ascetic și îngrijindu-și cu devotament tatăl.

În anul 374, beneficiind de încrederea totală a lui Vasile și de sprijinul Sfântului Grigorie de Nazianz, Amfilohie este hirotonit episcop de Iconiu și numit mitropolit în capitala noii provincii Lycaonia. Participă la Sinodul din Iconium din 376[35], este prezent la Sinodul al II-lea ecumenic ținut la Constantinopol în anul 381, prezidează sinodul de la Sida[36], în Pamfilia, din anul 390,

---

[32] Hubertus Drobner, *op. cit.*, p. 275.

[33] Dintre toți destinatarii scrisorilor vasiliene, Amfilohie este întrecut ca număr de scrisori, dintre ierarhi, doar de Eusebiu de Samosata care a fost destinatarul a 20 de scrisori, iar dintre laici de Libanius, între acesta și Vasile fiind schimbate 25 de scrisori.

[34] Hubertus Drobner, *op. cit.*, p. 266.

[35] Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 39.

[36] Joseph Tixeront, *A Handbook of Patrology*, translation by S.A. Raemers, Kessinger Publishing's Legacy Reprints, f.a, p. 180.

ocazie cu care sunt condamnați mesalienii sau euchiții[37]. Ultima mențiune legată de activitatea lui Amfilohie este prezența lui la Sinodul din Constantinopol din anul 394. Din acest moment numele lui dispare din mențiunile istorice, unii patrologi avansând ca posibilă dată a morții lui anul 403[38].

Corespondeța Sfântului Vasile cel Mare cu Amfilohie debutează în anul 373[39], când în corpusul epistolar este consemnată prima scrisoare scrisă, se pare, de Vasile, dar pusă sub numele lui Himerius, un fost colcg de școală a lui Amfilohie și un ucenic apropiat al Sfântului Vasile cel Mare. Din anul 374 s-au păstrat 5 scrisori[40], în anul 375 Vasile îi adresează 6 scrisori[41], pentru ca în anul 376 corespondența dintre cei doi să se încheie cu alte 6 scrisori[42]. După această dată nu se mai păstrează nici o scrisoare. Cele 18 scrisori pot fi împărțite în trei categorii: **scrisori amicale** – cele mai multe, 11[43], **scrisori canonice** – 3[44] și **scrisori dogmatice** – 4[45]. Numărul scrisorilor schimbate între cei doi corespondenți a fost cu siguranță mai mare, având în vedere faptul că, de cele mai multe ori, scrisorile vasiliene veneau ca răspuns la una sau chiar mai multe scrisori trimise de ierarhul din Iconiu, însă restul scrisorilor nu s-au păstrat.

a. Scrisorile amicale

Scrisorile amicale relevă o relație foarte apropiată între Vasile cel Mare și Amfilohie, numeroase fiind mențiunile care ilustrează sentimentele profunde dintre cei doi, compatibilitatea și congruența opțiunilor duhovnicești și pastorale, povara suferinței fizice purtate de Vasile, mângâierea și bucuria resimțită de marele ierarh capadocian la primirea veștilor de la ucenicul din Iconiu, strategiile gândite împreună pentru a face front comun în fața arienilor și a susținătorilor lor.

Dintre scrisorile amicale trimise de Vasile, scrisoarea 161, redactată în anul 374, cu ocazia hirotonirii ca episcop al lui Amfilohie, se constiutie într-un veritabil ghid pastoral în care, cu mare finețe, sunt creionate premizele, responsabilitățile, pericolele și rezultatele așteptate ale păstoririi episcopale a lui Amfilohie la Iconium:

---

[37] Remus Rus, *op. cit.*, p. 239.

[38] J. Tixeront, *op. cit.*, p. 180.

[39] Scrisoarea 150.

[40] Scrisorile 161, 176, 188, 190 și 201.

[41] Scrisorile 199, 200, 202, 217, 218 și 231.

[42] Scrisorile 232, 233, 234, 235, 236 și 248.

[43] Scrisorile 150, 161, 176, 190, 200, 201, 202, 218, 231, 232 și 248.

[44] Scrisorile 188, 199 și 217.

[45] Scrisorile 233, 234, 235 și 236.

„Binecuvântat fie Dumnezeu, care alege în fiecare neam pe cei plăcuți, Cel Care deosebește vasele alegerii și se folosește de ele pentru slujirea celor sfinte! El este Cel Care și acum, când tu căutai să scapi nu de persoana mea, ci de chemarea pe care o aveai s-o primești prin mijlocirea mea, El este cel care te-a prins în cursa harului Său și te-a pus în inima Pisidici. Acolo ești chemat să vânezi pe oameni și să duci de la întuneric spre lumină pe cei răpiți de diavolul, pentru ca să-i ajuți să dobândească din nou viața și să intre iar în voia lui Dumnezeu. [...] Să dea Domnul, fie că vom fi, fie că n-om fi de față, să vedem împliniri bogate din lucrarea frăției tale și să auzim de cât mai mult progres pe calea Evangheliei și de cât mai multă bună rânduială în Biserici!

Lucrează, așadar, bărbătește și fii tare, mergi în fruntea poporului care a fost încredințat dreptei Tale! Și, ca un cârmaci înțelept, pune stăpânire prin hotărârile pe care le iei peste orice furtună adusă de vânturile ereziei, păzindu-ți corabia de primejdia scufundării în valurile sărate și amare ale învățăturii celei rătăcite, așteptând cu răbdare pacea pe care o va face Domnul, atunci când va găsi un glas vrednic sa-L trezească pentru a porunci vânturilor și mării să se oprească. [...] Nu te plânge gândind că sarcina luată ar întrece puterile Tale! Nici chiar dacă ar trebui să duci singur această sarcină, ea tot nu ar fi prea greu de dus, căci Domnul îți ajută după cuvântul psalmistului: «Aruncă spre Domnul grija ta și El te va hrăni». Îngăduie să-ți adresez rugămintea să veghezi în orice clipă și să nu te lași dus de obiceiuri rele, ci cu ajutorul lui Dumnezeu să le schimbi în bine toate câte îți vor ieși în cale. Dumnezeu nu te-a trimis să te iei după alții, ci ca tu să conduci pe cei ce vor să se mântuiască. Îți cer să te rogi și pentru mine, ca, dacă voi mai fi în viață, să fiu învrednicit să te văd în Biserica ta, iar dacă-mi va fi dat să plec din ea mai iute, să te văd acolo sus, lângă Domnul, unde Biserica va fi ca o vie roditoare de fapte bune și tu ca un bun lucrător și iconom credincios care dă la vreme roada grânelor sale. [...] Păzește-ți bunul nume pentru darurile duhului și ale înțelepciunii"[46].

Epistola 191 ne dezvăluie resortul intim al legăturii dintre Vasile și Amfilohie și anume **unitatea de credință**: „exprim și cu ceea ce simt, pentru că odată ce, cu darul lui Dumnezeu, unitatea de credință este statornicită între noi, din acea clipă nu există nimic altceva care să ne împiedice de a fi un trup și un duh, după cum am și fost aleși într-o nădejde prin chemare". Din această perspectivă unitatea celor doi devine paradigmă pentru relațiile dintre comunitățile pe care le păstoresc căci, Vasile insistă ca „întâmpinându-ne reciproc

[46] Scrisoarea 161, Sfântul Vasile cel Mare, *Corespondență (Epistole)*, PSB vol. 12, (în continuare PSB 12), pp. 351-353.

cu darul lui Dumnezeu să conducem Bisericile noastre după vechea rânduială a dragostei"[47].

Din arealul scrisorilor amicale doresc să mai semnalez un singur aspect și anume acela legat de politica eleziastică sau strategia abordată de Vasile cel Mare în vederea consolidării poziției ortodoxe în lupta împotriva arianismului. Apărător vehement al credinței niceene, Sfântul Vasile cel Mare a intrat în conflict cu împăratul Valens, iar urmarea acestui fapt a fost divizarea eparhiei lui în două, cu scopul evident de a-i diminua autoritatea și influența. Vasile nu numai că l-a înfruntat pe împărat, dar a găsit și soluția pentru a proteja jurisdicția sa și pentru a putea face față asalturilor ariene. Amfilohie a făcut parte din grupul inițial al episcopilor care împărtășeau viziuni similare cu cele ale lui Vasile, alături de Grigorie de Nazianz, Grigore de Nyssa sau Petru al Sevastei. În această calitate el devine, pentru Vasile, așa cum mărturisește acesta, „sfetnic"[48].

Strategia pe care Sfântul Vasile cel Mare și episcopii adunați în jurul lui au implementat-o s-a dezvoltat pe mai multe coordonate. Cele mai semnificative au fost: înmulțirea numărului de scaune episcopale și instalarea de episcopi prin orășelele și târgurile care în vremurile vechi aveau scaune episcopale[49]; selectarea unor bărbați încercați, lucrători cu inimă curată, pentru a ocupa scaunele vacante; recrutarea unui număr mai mare de ierarhi dintre monahi; o cercetare mai atentă a celor chemați la demnitatea arhierească pentru a preveni ridicarea la rangul episcopal a celor nepregătiți, fapt care ar avea consecințe pastorale grave întrucât aceștia ar putea să obișnuiască poporul „să petreacă în nepăsare"[50]; solicitarea de referințe despre cei care „au credința sănătoasă" și „nu s-au spurcat cu rătăcirea ereziei"[51]; delimitarea precisă a granițelor jurisdicționale; izolarea elementelor problematice, a ierarhilor ostili, prin hirotonirea în jurul loc a unor episcopi fideli; întrunirea frecventă a episcopilor în sinod pentru a da răspuns imediat problemelor apărute; schimbul de informații și consultările reciproce; solidaritatea cu ierarhii căzuți victime uneltirilor potrivnicilor, manifestată, în special, prin rugăciune[52].

b. Scrisorile canonice

Vasile cel Mare a manifestat o predilecție pentru ordine, iar acest fapt reiese din destul de numeroasele scrisori al căror singur scop a fost restabilirea

[47] Scrisoarea 191, PSB 12, pp. 392-393.

[48] Scrisoarea 201, PSB 12, p. 411.

[49] Scrisoarea 190, PSB 12, p. 390.

[50] *Ibidem*.

[51] Scrisoarea 218, PSB 12, p. 451.

[52] Scrisorile 231 și 232, cu referire directă la fratele Sfântului Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, la acea vreme în exil, PSB 12, pp. 478-479.

ordinii oriunde aceasta era perturbată și peste tot unde rânduielile canonice ajunseseră să fie neglijate.

Cele trei scrisori canonice adresate lui Amfilohie (188, 199 și 217) ilustrează cum nu se poate mai bine acest aspect. Dacă avem în vedere că dintre canoanele Sfinților Părinți cele scrise de Vasile sunt aproape de două ori mai numeroase (din cele 151 de canoane reunite sub numele de Canoanele Sfinților Părinți, 59 sunt redactate de un număr de 12 Părinți și 92 de Sfântul Vasile), iar dintre cele 92 de canoane elaborate de Vasile primele 85 se regăsesc în epistolele canonice adresate lui Amfilohie, reușim să ne facem o imagine asupra complexității și importanței problemelor la care Amfilohie solicită răspuns de la Vasile.

În expunerea noastră nu vom trece în revistă întreaga varietate de motive canonice pe care aceste epistole le adordează și le soluționează, ci vrem să evidențiem mecanismul care a dus la elaborarea lor. Pretextul îl constituie, la fel ca în cazul tratatului *Despre Sfântul Duh*, solicitarea expresă și repetată a lui Amfilohie, care prețuind în mod deosebit pe Sfântul Vasile cel Mare pentru înțelepciunea, cumpătul și spiritul său practic, dorea să cunoască punctul său de vedere chiar și în cele mai puțin însemnate chestiuni de administrație și disciplină, având convingerea că, rezolvând aceste chestiuni în spiritul îndrumărilor date de Sf. Vasile, va obține cele mai bune rezultate în conducerea eparhiei sale[53], premisă care s-a dovedit a fi adevărată.

Insistența lui Amfilohie se constituie pentru Vasile atât într-un motiv de admirație pentru ierarhul din Iconiu cât și într-un prilej de aprofundare și sistematizare a propriilor sale puncte de vedere: „Am admirat la tine dorința de a învăța, pe care ai împreunat-o cu smerenia, întrucât dorești să te mai instruiești după ce ți s-a încredințat odată slujba de a învăța tu pe alții, și încă de a-i învăța prin mine, când se știe că eu nu stăpânesc o poziție însemnată în domeniul cunoașterii", spune Sf. Vasile cu modestie și adaugă: „dar pentru că vrei să faci acest lucru cu frică de Dumnezeu, ceea ce altcineva nu l-ar face prea ușor, trebuie ca și eu să vin, peste puterile mele, în ajutorul bunei tale voințe și nobilei tale râvne"[54].

„Scriptura ne spune că «cel ce nu știe, de va întreba de înțelepciune, înțelepciune i se va socoti»" (Pilde, 17,28). Dar mi se pare că întrebarea unui înțelept e în stare să facă înțelept chiar și pe un nebun. Acest lucru mi se întâmplă și mie ori de câte ori primesc scrisori de la un om harnic ca tine. Într-adevăr mă fac mai știutor și mai înțelept decât aș fi eu însumi prin simplu fapt că mai

---

[53] Iorgu I. Ivan, *Opera canonică a Sfântului Vasile cel Mare și importanța ei pentru unitatea Bisericii*, în *Studia Basiliana*, vol. I, Editura Basilica, București, 2009, p. 274.

[54] Scrisoarea 199, PSB 12, p. 400.

pun întrebări, pentru că mai învăț multe lucruri pe care nu le știam, iar grija de a fi cât mai exact mă face să-mi devin dascăl mie însămi. Desigur că și în cazul de față, întrucât până acum niciodată nu dădusem atenție la obiectul întrebărilor tale, am fost nevoit să le examinez mai cu grijă și să-mi aduc aminte ceea ce auzisem de la cei mai în vârstă și să aflu astfel, prin propria mea nesocotință, în ce măsură se apropie ele de cele ce mi s-au spus"[55].

Așadar stăruința lui Amfilohie pune în mișcare un angrenaj ale cărui piese de bază sunt: întrebarea, problematizarea, aprofundarea, confruntarea. Dacă în privința întrebărilor lucrurile sunt clare (ele sunt exterioare, provin de la Amfilohie), iar problematizarea și aprofundarea sunt procese personale, euristice, confruntarea este un proces de ieșire din cadrele cugetării proprii în căutarea validării autoritative pe care o conferă rememorarea celor spuse de cei mai în vârstă, de Părinții Bisericii.

c. Scrisorile dogmatice

Cele 4 scrisori cu caracter dogmatic pe care Sf. Vasile cel Mare le adresează lui Amfilohie formează un întreg coerent și investighează relația dintre credință și rațiune, dintre natură și revelație, ca surse ale cunoașterii noastre despre Dumnezeu[56].

Amfilohie îi solicită ierarhului capadocian explicații cu privire la cunoașterea pe care un om o poate avea despre Dumnezeu. Vasile cel Mare îi răspunde făcând câteva precizări extrem de importante pentru conjugările teologice ulterioare.

Primele observații pe care Sfântul Vasile le face se referă la rațiune, considerată un lucru bun și elementul prin care se definește statutul nostru de chip al lui Dumnezeu[57]. Cât privește lucrarea minții sau a rațiunii Vasile cel Mare o consideră tot un factor pozitiv, dar precizează: „aflându-se în continuă mișcare, mintea adeseori plăsmuiește și imagini fantastice despre lucruri inexistente, ca și cum ele ar exista, după cum adeseori mintea reușește să ajungă direct la adevăr. Ca unul care cred în Dumnezeu, eu sunt de părere că în mintea omului sunt prezente două puteri, una rea și demonică, în stare să ne atragă spre cădere, iar cealaltă dumnezeiască și bună, în stare să ne ridice spre asemănarea cu Dumnezeu. Când, dar, mintea rămâne acasă la ea, atunci e în stare să sesizeze până și lucrurile cele mai mici, însușindu-și-le; în schimb, dacă se dă pe mâna seducătorilor, atunci își pierde puterea de judecată și se îndeleltnicește cu închipuiri nebunești. În astfel de situație ea poate crede că lemnul nu-i lemn

[55] Scrisoarea 188, PSB 12, pp. 373-374.

[56] Johannes Quasten, *op.cit.*, p. 224.

[57] Scrisoarea 233, PSB 12, p. 480.

ci e Dumnezeu, după cum poate spune că aurul nu-i ban, ci putere divină. Dacă însă raţiunea se îndreaptă spre lucruri dumnezeieşti şi primeşte în sine din darurile Duhului, atunci ajunge să înţeleagă adevărurile dumnezeieşti pe măsura în care îi îngăduie acest lucru puterile firii"[58].

Din perspectiva vasiliană înţelegerea adevărurilor dumnezeieşti presupune o dublă acţiune: căutarea prin intermediul raţiunii şi asistenţa Duhului Sfânt, însă este condiţionată şi de „puterile firii". Pe de altă parte, Sf. Vasile precizează că „mintea care se contopeşte cu dumnezeirea Duhului e în stare să vadă şi să pătrundă în lucruri atât de mari şi dumnezeieşti, cum numai harul de sus şi starea lor o pot îngădui"[59].

Având în vedere acest fapt Sfântul Vasile îndeamă „să lase oamenii deoparte discuţiile fără de sfârşit şi să caute adevărul cu evlavie, iar nu pieziş ori cu răutate. Pentru că puterea de judecată a minţii tocmai de aceea ni s-a dat, ca să cunoaştem adevărul. Iar adevărul întreg se cuprinde numai în Dumnezeu. De aici şi datoria primordială a minţii de a căuta să cunoaştem pe Dumnezeu, şi anume o astfel de cunoaştere câtă este îngăduită unor mărunte existenţe pământeşti faţă de măreţia nesfârşită a dumnezeirii"[60].

În acelaşi timp Sf. Vasile avertizează: „dacă puterea minţii e tulburată de diavol, atunci omul va ajunge să se închine la idoli ori se va întoarce spre alt soi de fărădelegi. Dacă însă îşi va deschide sufletul spre ajutorul Duhui Sfânt, atunci va ajunge să cunoască adevărul şi să recunoască pe Dumnezeu. În această viaţă îl va cunoaşte, însă, numai „în parte" – cum zice Apostolul – mai deplin abia în viaţa de dincolo «când va veni ceea ce este desăvârşit şi când se va desfiinţa ceea ce este în parte»"[61].

În ceea ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu, Sfântul Vasile cel Mare precizează faptul că ea poate fi înţeleasă în mai multe feluri. Noi „cunoaştem mărirea şi puterea lui Dumnezeu, înţelepciunea, bunătatea şi purtarea de grijă pe care o are faţă de noi, precum şi dreptatea cu care judecă El toate, dar însăşi fiinţa lui Dumezeu n-o putem cunoaşte. [...] Într-adevăr, s-a spus că una este fiinţa lui Dumnezeu şi cu totul altceva însuşirile pe care le-am enumerat. Căci lucrările sunt diferite, pe câtă vreme fiinţa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări Îl cunoaştem pe Dumnezeu, pe când de fiinţa lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când fiinţa lui rămâne inaccesibilă"[62].

---

[58] *Ibidem*.

[59] *Ibidem*, p. 481.

[60] *Ibidem*.

[61] *Ibidem*, p. 482.

[62] Scrisoarea 234, PSB 12, pp. 482-483.

Sfântul Vasile cel Mare evidențiază ridicolul celor care susțin că necunoscând ființa lui Dumnezeu noi cinstim ceea ce nu cunoaștem: „miroase a joacă copilărească vorba de adinceauri «dacă nu cunoști ființa lui Dumnezeu înseamnă că tu cinstești ceva ce nu cunoști». În realitate putem spune că: «eu știu că Dumnezeu există, în ce constă, însă ființa Lui, acest lucru trece dincolo de puterea mea de înțelegere»"[63].

Pornind de la acest aspect sunt extrem de importante implicațiile soteriologice pe care le presupune cunoașterea lui Dumnezeu precum și relația cunoaștere-credință-închinare.

„Cum mă voi mântui atunci? Prin credință, căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în ființa Lui, iar el va răsplăti după cuviință celor care Îl caută. Căci, în fond, cunoașterea ființei dumnezeiești constă tocmai în simțământul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște, dar închinarea nu stă în legătură cu cât cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există"[64].

„Așadar, cunoașterea izvorăște din lucrări, iar din cunoaștere s-a născut închinarea. «Crezi că eu pot face aceasta?» (Mt. 9, 28) «Cred Doamne și s-a închinat Lui» (Ioan 9,38). În chipul acesta închinarea urmează credinței, iar credința se întărește prin putere. [...] noi cunoaștem pe Dumnezeu după puterea Lui, iar dacă credem în Cel pe Care-L cunoaștem, atunci și închinarea o aducem tot Celui în Care credem"[65].

În scrisoarea 235 Sfântul Vasile cel Mare reia discuția în legătură cu relația cunoaștere-credință-închinare, accentuând faptul că cunoașterea este anterioară credinței, iar din credință se naște închinarea: „Când vorbim însă de credința în Dumnezeu, ceea ce premerge întâi este ideea despre existența lui Dumnezeu, iar aceasta o deducem din lucrurile create. Faptul că Dumnezeu e înțelept, e puternic, e bun și că are toate celelalte însușiri Îl deducem ușor din comparația cu lumea creaturilor, pentru că așa Îl cunoaștem ca stăpân al nostru al tuturora. Și întrucât Dumnezeu e Ziditorul întregii lumi, iar noi facem parte din lume, urmează că Dumnezeu e și Creatorul nostru. Acestei cunoașteri îi urmează apoi credința, iar din această credință izvorăște închinarea"[66].

În aceeași scrisoare, Sfântul Vasile cel Mare realizează, de asemenea, și extinderea sensului termenului de cunoaștere de la cel unilateral de cugetare asupra ființei lui Dumnezeu la un sens mai amplu sau la o abordare plurisemantică ce implică mai multe aspecte: cunoașterea Creatorului, explicarea minunilor Lui, ținerea poruncilor și strânsa comuniune cu El.

---

[63] *Ibidem*, p. 483.

[64] *Ibidem*, p. 483.

[65] *Ibidem*.

[66] Scrisoarea 235, PSB 12, p. 484-485.

Sfântul Vasile cel Mare inserează în epistola 236 și o sinteză a învățăturii sale trinitare, reafirmând deosebirea dintre „ființă" și „persoană", unitatea de ființă în divinitate, notele specifice fiecărei persoane treimice: paternitatea, înfierea și sfințirea[67].

În concluzie, schimbul epistolar înregistrat între Vasile cel Mare și Amfilohie de Iconiu, ilustrează amploarea relațiilor inter-personale ale ierarhului capadocian, bogatele sale cunoștințe teologice și canonice, complexitatea problematicii vieții bisericești din a doua jumătate a secolului al IV-lea, conlucrarea strânsă dintre ierarhii fideli crezului niceean, iar din punct de vedere hermeneutic este ilustrat cum nu se poate mai bine principiul că la baza răspunsurilor ziditoare stau întrebări înțelepte.

[67] Scrisoarea 236, PSB 12, pp. 491-492.

Relația Biserică – Stat. Legislația până în secolul IV

Drd. Emilian-Iustinian ROMAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

The study surveys the relationship between the Church and the State from the point of view of the imperial legislation on religion issued up to the 4th century. Church administration employing the imperial law represents an important issue. The 16th Book of the Theodosian Code deals with what is of interest to us, especially the relation between the imperial law and the Church from the Empire. In The Code of Justinian, this book is placed at the beginning which signals the fact that the two entities, the Church and the State, had become inseparable. As we shall reveal, the book has been subject to intense debate among specialists.

Key words: Church – State relationship, Roman legislation, legislative technique.

Preliminarii

Creștinismul, o alternativă la păgânismul roman, oferă un nou mod de viață. Această realitate se repercutează atât în viața politică cât și în cea socială. „Creștinii se simțeau mai mult creștini decât cetățeni romani și erau legați nu atât de instituțiile lor politice tradiționale, cât de noua realitate socială (biserici, mănăstiri, latifundii eclesiastice)"[1], la începutul secolului IV, societatea romană fiind încă păgână, aristocrația, oamenii puterii erau păgâni.

În secolul al IV-lea, creștinismul a triumfat, devenind religie de Stat. Poziția Bisericii a fost radical diferită atât înainte de 313 cât și după. Până în anul 313, aceasta a fost persecutată, dar nu încontinuu[2], iar din punct de vedere oficial a fost ignorată. Din acest motiv nu s-a putut dezvolta vertiginos, ci

---

[1] C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, II/1 *De la conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, (trad.), Iași, 2004, p. 14.

[2] V. Soloviov, „Declinul viziunii medievale despre lume", în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, I.I. Ică jr. – G. Marani (ed.), Ed. Deisis, Sibiu 2002, p.63.

doar cu prudență și dificultate, ținând cont de faptul că adepții creștinismului erau din păturile de jos ale societății și constituiau încă o minoritate.

Dintru început Biserica s-a condus după principiile și legile fundamentale existente în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Odată cu intensificarea vieții bisericești s-a simțit nevoia reglementării tuturor raporturilor din Biserică. După Constantin, Biserica beneficiază de sprijinul Statului și implicit de privilegii. Relațiile dintre comunitățile creștine au devenit o normalitate, iar sinoadele au început să se întrunească regulat, convocate, organizate și susținute financiar de către Stat. Datorită libertății de evanghelizare și cu ajutorul Statului, creștinismul a progresat. Comunitatea bisericească a devenit complexă, simțindu-se astfel nevoia unor cadre bine definite pentru a o ghida, convingerile au devenit și ele numeroase și din ce în ce mai puțin ferme.

În primele trei secole Biserica cunoscuse deja norme juridice, multe dintre acestea extrase din cărțile Sfintei Scripturi. Una dintre colecțiile de drept, numite și apostolice, caracteristică primei perioade este *Învățătura celor 12 Apostoli*, alcătuită cel mai târziu în prima jumătate a secolului al II-lea, probabil în Egipt de către un autor necunoscut, dar ucenic al Apostolilor[3]. Cuprinsul este împărțit în două părți: partea I conține descrierea celor două căi, a vieții și a morții, precum și o instruire a catehumenilor în morala creștină, în timp ce partea a doua tratează rânduiala bisericească, disciplina și organizarea Bisericii. În a doua jumătate a secolului al II-lea, apare o operă disciplinară cu caracter teologic și moral, *Păstorul lui Herma. Constituțiile Sfinților Apostoli* cuprind 8 cărți conținând învățături religioase și morale precum și dispoziții privitoare la disciplină. Cartea a VIII-a conține o rânduială completă a Sfintei Liturghii. Începând cu secolul al III-lea apare o adevărată legislație, canoanele sinoadelor, fructul sinoadelor din perioada respectivă. În paralel apare și o culegere, antologie liturgică, *Tradiția apostolică* a Sf. Ipolit[4] – 217. Cuprinsul colecției este împărțit în 38 de capitole și ea ni s-a păstrat atât în text grec și latin cât și în versiune arabă și etiopiană. *Colecția canoanelor Apostolice* conține 85 de canoane care au fost recunoscute și întărite prin canonul 2 al Sinodului Trulan, devenind astfel obligatorii pentru întreaga Biserică. O altă colecție este *Didascalia,* împărțită în 26-39 de capitole. Ea datează din secolele al II-lea și al III-lea și s-a păstrat atât în text grec și latin cât și în versiuni orientale: siriacă, arabă, etiopiană[5]. *Constitutiones Ecclesiae Aegypticae* (Rânduielile Bisericii Egiptene), colecție împărțită în 32 de capitole, provine din Egipt și a fost

[3] A fost descoperită de Mitropolitul Nicomidiei, Filotei Bryenios, în biblioteca mănăstirii Ierusalim din Constantinopol în anul 1875 și publicată în anul 1883.

[4] Pseudo-Ippolito, *Tradizione Apostolica,* (a cura di Elio Peretto), Città nuova editrice, Roma, 1996.

[5] F. H. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2. vol., Paderborn, 1905-1906.

alcătuită probabil în secolele al II-lea și al III-lea în Alexandria. Putem vorbi de o primă colecție pur canonică alcătuită din canoanele Sinodului de la Ancira din anul 315 și din cele ale Sinodului de la Neocezareea din 325, colecție care s-a completat succesiv cu canoanele altor sinoade. Această colecție s-a definitivat până la Sinodului IV ecumenic din 451, cuprinzând toate canoanele date până atunci, în afară de canoanele apostolice. Această colecție nu ni s-a păstrat până astăzi în forma originală, iar autorul și timpul exact al alcătuirii nu este cunoscut. Însă important este faptul că înainte de Sinodul de la Calcedon a existat o colecție de canoane care cuprindea canoanele sinoadelor respective[6].

Un aport semnificativ l-a avut și doctrina patristică, care pune bazele unei reflecții asupra noțiunilor de drept și lege în general. Nu există o ediție critică modernă cu privire la sinoadele desfășurate în această perioadă. În acest sens, avem câteva colecții: *Mansi*, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio* (Florence et Venise 1758, I-VIII), traduceri și comentarii Hefele – Leclercq, *Histoire des conciles*, t I, II (Paris 1907-1908). O altă colecție H. Th. Bruns – *Canones Apostolorum et conciliorum saec IV-VII*, Berlin 1839, 2 vol., Turner.

Legislația în secolul al IV-lea

Pe lângă cele 85 de canoane apostolice, canoanele Sinoadelor ecumenice[7], canoanele sinoadelor locale[8], canoanele Sfinților Părinți[9], un loc important

---

[6] Ivan Zuzek, Incidenza del „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium" nella storia moderna della Chiesa universale, în „Jus in Vita et in Missione Ecclesiae", Vatican, 1994, p. 680.

[7] Toate canoanele sunt citate cf. Nicodim Milaș, *Dreptul Bisericesc Oriental*, trad. rom. de D. Cornilescu și V. Radu, București, 1915, p. 67-92. Astfel avem: 20 canoane ale Sinodului I ecumenic (325); 7 canoane ale Sinodului II ecumenic (381); 8 canoane ale Sinodului III ecumenic (431); 30 canoane ale Sinodului IV ecumenic (451); 102 canoane ale Sinodului VI Trulan (691); 22 canoane ale Sinodului VII ecumenic (787).

[8] Un canon al Sinodului de la Cartagina (255-256); 25 canoane ale Sinodului din Ancira (314); 15 canoane ale Sinodului din Neocezareea (314-325); 21 canoane ale Sinodului din Gangra (340); 25 canoane ale Sinodului din Antiohia (341); 60 canoane ale Sinodului din Laodiceea (343-348); 21 canoane ale Sinodului din Sardica (343); 2 canoane ale Sinodului din Constantinopol (394); 141 canoane ale Sinodului din Cartagina (419); 17 canoane ale Sinodului I-II din Constantinopol (861); 3 canoane ale Sinodului din Constantinopol (879).

[9] 4 canoane ale Sf. Dionisie al Alexandriei; 12 canoane ale Sf. Grigorie al Neocezareei; 15 canoane ale Sf. Petru al Alexandriei; 3 canoane ale Sf. Atanasie al Alexandriei; 92 canoane ale Sfântului Vasile cel Mare; 18 canoane ale lui Timotei al Alexandriei; 1 canon al Sfântului Grigorie Teologul; 1 canon al lui Amfilohie de Iconiu; 8 canoane ale Sfântului Grigorie de Nyssa; 14 canoane ale lui Teofil al Alexandriei; 5 canoane ale Sf. Chiril al Alexandriei; 1 canon al lui Ghenadie al Constantinopolului; 1 canon al lui Tarasie al Constantinopolului.

între izvoarele primului mileniu îl ocupă și legislația imperială. Dreptul romano-bizantin este important pentru 2 motive:

a) pentru că împărații romani ai Orientului au fost legislatori fecunzi în materie bisericească atât în privința credinței cât și a disciplinei;

b) membrii bisericii erau atât cetățeni ai imperiului cât și creștini, deci subiecți ai legilor civile cât și bisericești. Mai mult, începând cu Constantin cel Mare, împărații romani – acum creștini – ai Orientului au legiferat enorm în materie bisericească, considerându-se singurii îndreptățiți să facă aceasta. Acest aspect a fost apropiat, dacă nu identic, și pentru Occident[10].

Figura împăratului a jucat un rol central atât în planul politic cât și în câmpul bisericesc. Trebuie subliniat faptul că împăratul se considera „episcop pentru afacerile externe ale Bisericii" și „egal al Apostolilor". De aceea, puterea de a convoca sinoadele și Părinții i-a revenit împăratului și tot el era cel care punea în aplicare și veghea la respectarea normelor bisericești. Împărații Orientului au avut la îndemână dreptul roman, care a constituit un punct de plecare și, nu întâmplător, între dreptul bisericesc și dreptul roman există o legătură strânsă, și ca atare, au apărut multe elemente romanistice în legislația bisericească. În orice caz, dreptul roman s-a transformat profund în Bizanț și de aceea acesta a fost numit „*ius romanum-byzantinum*"[11].

Opera legislativă a împăraților bizantini a fost consistentă (chiar dacă ea s-a desfășurat doar între sec. IV și sec. IX), fiind reprezentată de figuri celebre: Teodosie (408-450), Iustinian (527-565), Leon Isaurul (717-741), Vasile Macedoneanul (867-886), Leon VI Înțeleptul (886-912).

O întrebare pertinentă ar fi de ce Biserica a acceptat atât de ușor și fără să conteste legislația imperială în administrația bisericească? Un posibil răspuns ni-l oferă prof. Dimitrios Salachas: „pentru că împăratul a devenit membru al Bisericii și a consimțit să protejeze principiile fundamentale, sacre și doctrinare pe care aceasta a fost construită. Niciun document nu i-a conferit niciodată împăratului puterea de definire și formulare a acestor principii, dar era universal admis că el avuse responsabilitatea de raportare la realitățile empirice ale istoriei și de a conduce așa, dacă este necesar, afacerile Bisericii văzute. Acesta este sensul faimoaselor cuvinte atribuite lui Constantin: «Am fost ales de Dumnezeu ca supervizor pentru afacerile externe ale Bisericii»"[12].

---

[10] P.G. Caron, *Corso di Storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, Milano 1981, pp. 5-15.

[11] D. Ceccarelli Morelli, *Introductio in Historiam Fontium Iuris Canonici Orientalis. Adnotationes academicae*, Roma 2003, p. 34.

[12] D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Bologna 2003, p. 33.

Creația juridică romană a ajuns spre sfârșitul dominatului (monarhiei absolutiste)[13] să fie foarte voluminoasă, ea cuprinzând literatura juridică, constituțiile imperiale cât și răspunsurile juriștilor autorizați. Operele jurisconsulților erau păstrate atât ca izvoare cât și ca modele de interpretare a dreptului. Prima lege romană scrisă este *Leges duodecim tabularum* (Legea celor douăsprezece table), unicul izvor de drept public și privat (*fons omnis publici privatique iuris*). „Acest prim izvor scris de drept roman cuprindea reguli foarte diverse: norme de drept privat, norme de drept penal, norme cu caracter religios, norme procedurale"[14]. Au mai existat însă și 2 inițiative private prin intermediul cărora s-au compilat deciziile imperiale referitoare la dreptul privat:

Codex Gregorianus – colecție cu caracter privat, compusă între secolele II-III, de către un jurist pe nume Gregorius, și care cuprindea constituțiile imperiale, adică *rescripta* și *epistulae* emise în timpul lui Adrian și până la Dioclețian.

Codex Hermogenianus – tot o colecție cu caracter privat, compus de un jurist pe nume Hermogenian, ca o completare a Codicelui Gregorian. Acest codice este cuprins într-o singură carte, divizată în titluri, și cuprinde constituțiile imperiale (rescriptele) de la Dioclețian și Maximilian dintre anii 293-294, la care se adaugă cele ale lui Valentinian și Valens.

Aceste 2 coduri nu ne-au parvenit direct, ci prin intermediul unui compendiu istoric din *Lex Romana Wisigothorum* și prin diferite fragmente din colecții precum *Fragmenta Vaticana, Collatio, Consultatio, Lex Romana Burgundionum*. Această schemă va fi preluată de toate codurile posterioare cât și de Colecțiile canonice[15].

În 27 martie 429, Teodosie al II-lea[16], împăratul Orientului, a hotărât redactarea unui cod care pe de-o parte, trebuia să „imite Codex Gregorianus și codex Hermogenianus", să fie valabil atât în Orient cât și în Occident, și care să

---

[13] Dominatul (monarhia absolutistă) începe cu împăratul Dioclețian (285) și durează până la dispariția lui Iustinian (565).

[14] R. Gidro, O. Mihuțiu, *Drept Roman*, I, Cluj-Napoca, 1996, p. 45.

[15] A. Stankiewicz, *Appunti sulle fonti e sulle istituzioni di diritto romano*, Roma, 2002, p. 67.

[16] Împărat al Orientului între 408-450. S-a născut în 401, ca fiu unic al lui Arcadiu și nepot al lui Teodosie I. A urmat la tron tatălui său în 408 și a fost sfătuit de Prefectul pretoriului Artemie și de către sora sa Pulcheria, care l-a determinat să se căsătorească în 421 cu Atenaide Eudocia. Din punct de vedere al politicii externe a fost un adevărat dezastru, fiind sub influența surorii și a soției. A rămas în istoria bisericească foarte cunoscut datorită publicării Codului Teodosian.

grupeze toate constituțiile imperiale[17] începând de la Constantin cel Mare, clasificându-le pe teme și în ordine cronologică, excluzând tot ceea ce era inutil, iar pe de altă parte, trebuia completat cu o a doua colecție, care să combine Codurile Theodosianus, Gregorianus și Hermogenianus cu opiniile jurisconsulților, pentru a putea demonstra ceea ce trebuie aplicat sau ceea ce trebuie evitat într-o anumită situație *de facto*. Acest Cod se dorea a fi o colecție oficială și unitară de legi, apărută în urma dificultăților de aplicare uniformă a Dreptului imperial cât și a legilor imperiale care deveneau din ce în ce mai numeroase. Pentru a pune în practică acest proiect s-a instituit o comisie formată din 9 membri prezidată de fostul chestor al palatului și prefectul pretoriului, Antiochus, pentru a dirija și superviza lucrările[18]. Aceasta s-a desfășurat în două etape bine stabilite: una din 429 până la 435, în care s-a cules materialul pornind de la arhive și copiind toate cauzele importante judecate, iar a doua etapă s-a desfășurat între 435 și 437-438, când, din cauza materialului tumultos și a dificultății eliminării frazelor inutile fără a se altera sau denatura textul, împăratul a decis, în 435, să se facă rezumate și să se înceapă redactarea finală. Terminat la sfârșitul anului 438 sau începutul lui 438, *Codex Theodosianus* a fost publicat la Constantinopol de către Teodosie al II-lea, în 15 februarie 438, iar la Roma, unde domnea Valentinian III, la 25 decembrie 438, intrând în vigoare la 1 ianuarie 439 în ambele părți ale Imperiului[19].

Codul conține 16 cărți subdivizate în titluri. Fiecare titlu este prevăzut cu câte o rubrică. Constituțiile imperiale așezate între titluri sunt abreviate și enumerate în ordinea cronologică. Compilația privește în mod particular dreptul public, administrativ, financiar, penal, ecleziastic, și într-o mică măsură dreptul privat. Și pentru a exemplifica am ales lib. XVI din care vom cita pe parcursul

---

[17] „Constituția princiară – spune Gaius (1, 5) – este ceea ce hotărăște împăratul prin decret, edict sau epistolă". Constituțiile imperiale s-au materializat în 4 forme:

1. *Edicta* (edictele) au fost dispoziții cu caracter general, valabile pe întreg teritoriul imperiului și pe durata vieții împăratului, în calitatea sa de prim magistrat. Ele puteau fi menținute și de viitorii împărați.

2. *Mandata* (mandatele) erau instrucțiuni de serviciu adresate funcționarilor imperiali, în special guvernatorilor și proconsulilor.

3. *Decreta* (decretele) erau hotărâri date de împărat în calitate de judecător, fie în primă, fie în ultimă instanță.

4. *Rescripta* (rescriptele) reprezintă consultanțele juridice date de către împărat. Răspunsurile adresate magistraților se numeau *epistola* (sub forma unor scrisori).

[18] Cf. *Code Théodosien Livre XVI. Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol I, în *SC* 497, (text latin Theodor Mommsen, trad. Fr. Jean Rougé), Cerf, Paris, 2005[7], p. 14.

[19] *Ibidem*, p. 15.

lucrării noastre: „1. *De fide catholica*; 2. *De episcopis, ecclesiis et clericis*; 3. *De monachis*; 4. *De his, qui super religione contendunt*; 5. *De haereticis*; 6. *Ne sanctum baptisma iteretur*; 7. *De apostatis*; 8. *De iudaeis, Caelicolis et Samaritanis*; 9. *Ne christianum mancipium Iudaeus habeat*; 10. *De paganis, sacrificii set templis*; 11. *De religione*".

Codul Teodosian este deosebit de important din punct de vedere istoric. În primul rând, el este izvorul cel mai prețios pe care-l deținem pentru studiul istoriei din sec. IV-V, în care creștinismul a devenit religie de Stat. De asemenea, Codul a servit ca inspirație la întocmirea legislației lui Justinian și cea ulterioară lui.

Tehnica legislativă

Tehnica legislativă se înțelege numai pornind de la faptul că dreptul de legiferare incumbă împăratului, ca unic legiuitor și, implicit de la izvorul principal din epoca imperială: *Novelele* sau *Constituțiile*. Elaborarea lor propriu-zisă este foarte greu de cunoscut, deoarece acestea erau influențate de caracterul lor, vârsta împăraților, de natura problematicilor reglementate, cele politice și bisericești erau mai importante decât cele care reglementau chestiuni de drept privat. Multe dintre acestea erau elaborate la sugestia unor înalți funcționari, cum ar fi prefecul pretoriului, *le magister militum per Orientem* etc. Normele juridice erau pregătite de *quaestor sacri palatii*. Acesta este direct responsabil de discursurile și legile elaborate de împărat. Trebuia de asemenea să stăpânească oratoria și să fie de formație jurist. Dacă la început Senatul aproba legile, cu timpul importanța sa scade vertiginos, astfel că totul se reduce la voința împăratului, care semna personal documentul sau scria el însuși textul, după care noua lege era trimisă funcționarilor și magistraților spre aplicare. Un exemplar întotdeauna rămânea în arhiva palatului imperial. Un element important al Constituțiilor sunt destinatarii. Codurile îi menționează, ceea ce ușurează identificarea datei, autorul Constituțiilor și teritoriul în care acestea erau puse în aplicare[20].

Cartea a 16-a a Codului tratează ceea ce ne interesează în mod special: raporturile dintre puterea imperială și Biserica, în Imperiu. În Codul lui Iustinian, această carte a ajuns să fie prima, semn că cele două entități juridice, Biserica și Statul deveniseră inseparabile. Cartea a fost foarte intens discutată de către specialiști. Unii au considerat-o un apendice a Codului, alții ca și părți de lege care răspund unei logici interne, asemănătoare celorlalte cărți. Cu toate acestea, dezbaterile rămân deschise între romaniștii italieni.

---

[20] Cf. J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV et V siècles*, Sirey, 1957, pp. 11-12.

Cu privire la timpul scrierii cărții 16, De Giovanni a ajuns la concluzia că aceasta a fost scrisă cu puțin timp înainte de publicarea Codului. Chiar dacă prezintă anumite imperfecțiuni, totuși aceasta urmărește situarea pe o poziție de sine stătătoare a Bisericii creștine și a slujitorilor săi în Imperiu, iar în raport cu puterea imperială urmărește realizarea unității religiei oficiale. Majoritatea specialiștilor italieni raportează redactarea cărții 16 la evenimentul sinodului ținut la Efes (431), unde episcopii au dezbătut teza lui Nestorie sub presiunea Sf. Chiril al Alexandriei. Nu se trec cu vederea nici sinoadele ținute la Niceea (325) și Constantinopol (381).

Tablou[21] cu repartizarea legilor pe ani:

Cartea XVI	313-381	381-395	395-438
Cap. 1. Despre credință	2	2	
2. Episcopatul, biserica, clerul	25	3	19
3. Despre monahi		2	
4. Despre cei care se înfruntă cu religia		3	3
5. Despre eretici	5	19	42
6. Despre repetarea botezului	2		5
7. Despre apostați		5	2
8. Despre iudei, adoratorii cerului și samariteni	7	2	20
9. Un iudeu nu poate înrobi un creștin	2		3
10. Despre păgâni, sacrificii și temple	6	6	13
11. Despre religie			3

După cum se observă din tabel, organizarea bisericească cunoaște 2 perioade importante, prima este perioada constantiniană cu 25 de legi, iar a doua cea valentiniano-teodosiană, respectiv cu 19 legi. Cu privire la eretici, este ușor de remarcat faptul că legile au apărut în timpul lui Teodosie I și s-au proliferat în perioada imediat următoare. Legile numeroase din ultima perioadă, nu cu mult timp înaintea publicării Codului, cu privire la păgâni, sacrificii și temple, întăresc caracterul voluntar al unificării imperiului[22].

Din primul capitol, constituția cuprinsă în Codul Teodosian 16.1.2 emanată de Teodosie I la Tesalonic în 28 februarie 380 și adresată *ad populum urbis Constantinopolitanaein*, în care împăratul amenință ereticii și exorta pe supușii săi pentru a profesa credința creștină.

Prin acest edict Teodosie își dorea să restabilească ordinea. Cu privire la acest edict părerile sunt împărțite. Astfel, unii susțin că edictul a fost o lege-program (Fliche, *HE*, 3, pp. 284-504), B. Biondi susține aplicarea lui în întreg imperiul[23]

---

[21] Tabel preluat din *Le Code Théodosien. Livre XVI*, în *Sources Canoniques*, 2, Cerf, Paris, 2002, p.73. Prima rubrică aparține perioadei constantiniene, a doua lui Teodosie I, iar a 3-a aparține perioadei valentino-teodosiene.

[22] *Ibidem*.

[23] B. Biondi, *Il diritto Romano Cristiano*, Milan 1954, I, p. 304.

și nu în ultimul rând Sozomen (*HE* 7,4) spune că a fost conjunctural, aplicat la o situație de fapt și anume situația Constantinopolului. Acest edict trebuia citit înaintea poporului constantinopolitan, într-o capitală unde se dorea restabilirea ordinii și care necesita și un efort politic. Din acest edict reiese capacitatea sa de legislator cât și cea de om politic, care a știut a îmbina scopul politic al imperiul cu scopul Bisericii, inserând pe scurt și învățătura de credință niceeană[24].

Cât privesc consecințele, în 14 noiembrie 380, Teodosie I a intrat solemn în Constantinopol. A fost invitat și episcopul arian Demofil, cu scopul precis de a adera la învățătura niceeană. Din cauza refuzului său, acesta a primit ordin să părăsească biserica. În ziua de 26 nov., Grigorie de Nazianz, condus de împărat, a intrat în posesia bisericii Sfinții Apostoli[25], după care Teodosie a confiscat toate bisericile ariene și le-a dat ortodocșilor.

În 379, Teodosie a fost ales co-imperator de Grațian încredințându-i-se Orientul. Nu după mult timp a fost răpus de o boală. Fiind grav bolnav a dorit să i se administreze taina botezului. Acest lucru s-a întâmplat la Tesalonic în prezența episcopului Acolie, un apărător al Simbolului niceean[26]. Influențat se pare de acest episcop, Teodosie a dorit să promulge acest edict la Constantinopol, unde arianii s-au bucurat de simpatia unor împărați ca Valens și Costanțiu care aveau în folosință și multe biserici. Constituția mai precizează că toți cei care profesau Simbolul niceean erau numiți creștini, iar ceilalți eretici[27]. Aplicarea edictului a fost imediată.

Codex Theodosianus 16.1.3 conține o lege promulgată de Teodosie I la Heraclea în 30 iulie 381 și adresată lui Ausoniu, proconsulul Asiei. Aceasta prezenta răspunsul la o scrisoare adresată împăratului de episcopii reuniți la ultima sesiune a sinodului din Constantinopol, convocat de Teodosie în mai 381. În această scrisoare, după ce au subliniat faptul că sunt conformi cu Simbolul nicecan, episcopii au anatematizat ereziile, cerându-i împăratului, la rândul său, răspunsul printr-un înscris. Teodosie a răspuns prin legea deja menționată, cerând restituirea bisericilor de către eretici, episcopilor care profesau Simbolul niceean. Și în această lege se face referire clară și limpede la învățătura niceeană fără a se folosi terminologia specifică teologică a vremii, care a creat mari

---

[24] «*patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus*», 16.1.2.

[25] Cf. Sozomen, *HE*, 7.5.5-7.

[26] Cf. *Ibidem*, 7.4.3.

[27] «*Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos*», 16.1.2.

dezbateri și contradicții între sinodali[28]. În schimb, se pune foarte mare accent pe lista episcopilor cu care credincioșii din Orient trebuiau să rămână în comuniune pentru a li se recunoaște dreapta credință. Această listă cuprindea următorii episcopi: Nectarie al Constantinopolului, Timotei al Alexandriei, Pelagiu din Laodiceia, Diodor din Tars, Amfilohie din Iconiu, Optim al Antiohiei, Elladiu al Cezareei, Grigorie de Nissa, Terentie din Scitia, Marmario din Marcianopolis[29], toți reprezentanți de vârf ai Ortodoxiei și cu un rol important în sinodul din Constantinopol.

Tocmai această simfonie explică prezența dreptului bisericesc în Colecțiile dreptului Imperiului lui Teodosie și Iustinian. Cu secolul IV se deschide o nouă etapă și anume aceea a sinoadelor regulate.

[28] «*episcopis tradi omnes ecclesias mox iubemus, qui unius maiestatis adque virtutis patrem et filium et spiritum sanctum confitentur eiusdem gloriae, claritatis unius, nihil dissonum profana divisione facientes, sed trinitatis ordinem personarum adsertione et divinitatis unitate*», 16.1.3.

[29] Cf. Socrate, *HE*, 5.7.

Reflecții despre muzica bisericească la Sfântul Vasile cel Mare

Arhid. Drd. Ionuț-Gabriel NASTASĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Summary

This article underlines the presence of clerical music into Saint Basil the Great's life and creation. His writings such as: Homilies on the Hexameron and on the Psalms, Ascetic Works, Letter 207 etc., make reference to the information about the musical organization in the 4th century, about the importance and the exigencies of the liturgical music performance. The chant encountered in two variants: responsorial and antiphonic, may accomplish a large range of roles such as: didactic, spiritual, ethic, therapeutic, aesthetic, social etc. In the end, the paper advances Saint Basil's attitude regarding the instrumental music. Saint Basil sustains the vocal rigorous music in the church and interprets the instruments in the Old Testament in a symbolic way.

Rezumat

Acest articol evidențiază prezența muzicii bisericești în viața și opera Sf. Vasile cel Mare. Lucrări precum: Omilii la Hexaemeron și la Psalmi, Asceticele, Epistola 207 etc., menționează informații despre organizarea muzicală din timpul Sf. Vasile (sau din secolul IV), despre importanța și exigențele de interpretare a cântării bisericești. Psalmodierea, întâlnită sub cele două forme: responsorială și antifonică, poate îndeplini o gamă variată de roluri precum: didactic, spiritual, etic, terapeutic, estetic, comunitar, latreutic etc. În finalul lucrării se prezintă atitudinea Sf. Părinte față de muzica instrumentală. Sf. Vasile susține muzica strict vocală în spațiul eclesial, dând o interpretare duhovnicească instrumentelor din Vechiul Testament.

Introducere

Despre muzica bisericească din primele secole creștine nu cunoaștem foarte multe aspecte, aceasta datorându-se izvoarelor muzicale reduse păstrate până în zilele noastre (de exemplu, papirusul *Oxyrhynchos* din secolul al III-lea, descoperit în anul 1918). Scrierile Părinților bisericești din acea perioadă ne pot furniza, în schimb, crâmpeie din ceea ce a însemnat cântarea bisericească în contextul respectiv. Atenția deosebită acordată în acest an Sf. Vasile

cel Mare (330-379, 1630 de ani de la trecerea sa la Domnul) și operei sale vaste, ne determină să punem în lumină și câteva mențiuni legate de domeniul muzical, regăsite în lucrările sale.

1. Muzica bisericească în secolul al IV-lea

Izvoarele muzicii bisericești (bizantine) sunt: *cântul din sinagoga iudaică* (psalmodierea), *muzica grecească* (cu modurile antice grecești) și *elemente din cultura muzicală a popoarelor nou creștinate* în primele patru secole (orientale). Sf. Vasile cel Mare a trăit în contextul în care muzica bisericească, beneficiind de încetarea persecuțiilor, începe să se dezvolte, să înflorească frumos. Creștinii din această perioadă cântau psalmi și imnuri, fie *solo*, fie în manieră *responsorială* sau în cea *antifonică*. Psalmii au căpătat o dezvoltare atât de mare, încât sinodul de la Laodiceea (360) a interzis noua specie a *psalmilor particulari*[1]. Psalmodierea era însoțită și de *recitative* (elemente din tradiția iudaică) din texte ale Evangheliei și Apostolului.

Mulți părinți din secolul al IV-lea au vorbit despre importanța și exigențele muzicii bisericești, Sf. Vasile alăturându-se în acest sens unor personalități ca: Sf. Niceta de Remesiana, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Atanasie ș.a. Remarcăm faptul că Sf. Vasile este considerat și compozitor al unor cântări (necunoscute), alături de alți imnografi de seamă: Sf. Chiril al Ierusalimului, Efrem Sirul, Sf. Grigorie de Nazianz, Sf. Grigorie de Nyssa (se regăsesc în listele de melozi și imnografi din secolele IV-VII ale lui Gheorghios Papadopoulos – Athena, 1890[2]) ș.a.

De la începutul secolului al III-lea, cântarea (în comun) a fost folosită în activitatea misionară a Bisericii și ca *armă de luptă împotriva ereziilor* și ca mijloc de exprimare, de întărire și de apărare a doctrinei ortodoxe. Mai toți ereziarhii au căutat să strecoare și să popularizeze, în rândul credincioșilor, învățăturile lor greșite, îndeosebi pe calea imnelor destinate să fie cântate în cadrul adunărilor de cult. Așa au procedat gnosticii Marcion și Valentin la Roma în secolul al II-lea, Bardesan și Amonius în Siria secolelor II-III, antitrinitarianul Pavel de Samosata în secolul al III-lea, Arie la Alexandria în secolul al IV-lea și partizanii lui de diferite nuanțe din Apus. Biserica creștină din epoca primară a răspuns cu aceleași arme ereticilor, compunând alte imne cu conținut

---

[1] Vasile, Vasile, *Istoria muzicii bizantine și evoluția ei în spiritualitatea românească*, volumul I, Editura Interprint SRL, București, 1997, p. 58.

[2] Vezi Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu, *Sfântul Vasile cel Mare și muzica bisericească*, în *Studia Basiliana, Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, ediția a II-a revizuită, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, vol. I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 522.

ortodox, care exprimau și susțineau dreapta credință și care se cântau în biserici la privegheri, sau în procesiuni religioase, pe aceleași melodii ca și cele eretice. Așa a procedat *Sfântul Efrem Sirul la Edesa* pentru contracararea efectului imnelor lui Bardesan, Amonius și Manes (Sozomen, *Istoria bisericească* 3, 16), *Sfântul Ioan Gură de Aur*, la Constantinopol împotriva arienilor[3] ș.a.

În secolul al IV-lea sunt definitivate liturghiile bizantine prin aportul foarte important al Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Gură de Aur, care utilizau cântarea bisericească drept „mijloc de propovăduire a dreptei credințe creștine"[4].

2. Cântarea bisericească în viața Sf. Vasile cel Mare

Sf. Vasile a primit o educație creștină aleasă încă din familia sa (părinții Vasile și Emilia, sora sa Macrina), deprinzând din acest mediu și cântarea psalmilor, așa cum reiese din descrierea vieții Sf. Macrina cea Tânără de către Sf. Grigorie de Nyssa:

„Casa ei (a surorii Macrina) era mereu plină de sunete, răsunând noaptea și ziua de psalmodieri"[5].

Stilul de rugăciune și psalmodiere continuă al Sf. Macrina a fost însușit și de Sf. Vasile: „fiecare parte a psalmodierii o zicea la timpul cuvenit, anume când se scula, când începea lucrul, când se odihnea, înainte și după masă, când se ducea la culcare și când se ruga, pretutindeni avea psalmodierea ca o bună însoțitoare care nu lipsea niciodată"[6].

În momentul mutării sale la Domnul, pe care îl lăudase în cântări toată viața, Sf. Vasile cel Mare „era așteptat să fie luat în primire de corul ceresc, către care de multă vreme își ațintise privirea"[7]. Psalmodierile n-au lipsit nici în aceste clipe, mulțimile prezente „fiind înăbușite de plânsete, iar tăria de suflet a tuturor era înăbușită de durere"[8].

---

[3] Pr. Prof. Dr. Alexie Al. Buzera, *Cântarea în comun, mijloc de susținere și apărare a dreptei credințe*, în revista „Biserica Ortodoxă Română", CVIII (1990), nr.1-2, p. 101.

[4] Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu, *Istoria muzicii bisericești la români* (Curs pentru studenții, masteranzii și doctoranzii teologi), Universitatea București – Facultatea de Teologie Ortodoxă, București, 2007, p. 10.

[5] Maria Alexandru, *Muzica în viziunea Sfântului Vasile cel Mare. Studiu introductiv, cu o analiză muzicală a imnului protocreștin „Lumină lină"*, în *Studia Basiliana, Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, Actele Sympozionului Comisiei Române de Istorie Eclesiastică, București-Cernica, 2-3 octombrie 2008, culese și publicate de Emilian Popescu și Ovidiu Cățoi, vol. III, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 86, nota 5.

[6] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața Sf. Macrina*, apud Maria Alexandru, *op. cit.*, p. 86.

[7] Sf. Grigorie de Nazianz, *Viața Sf. Vasile cel Mare*, apud Pr. D. Fecioru, *Introducere* la Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea întâia, PSB, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 31.

[8] *Ibidem*, p. 32.

3. Mențiuni despre muzică în opera Sf. Vasile cel Mare

Aspecte despre muzică sunt evidențiate în lucrări cu caracter dogmatic: *Despre Sfântul Duh*, cu caracter ascetico-moral: *Cuvinte ascetice* (I și II), *Epistola a doua către prietenul Grigorie*, *Regulile mari*, *Regulile mici*, cu caracter omiletic: *Omilii la Psalmi* (I, XXIX, XXXII, XXXIII, XLIV, XLV, LXI), *Omilii la Hexaemeron*, *Omilia a XIV-a – Împotriva celor care se îmbată*, *Omilia a XXI-a – Despre a nu ne lipsi de cele lumești și despre focul din afara Bisericii*, *Omilia a XXII-a – Către tineri. Cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, și cu caracter epistolar: *Epistola 207 – Către clericii din Neocezareea*.

4. Organizarea muzicală în bisericile păstorite de Sf. Vasile cel Mare

Practicarea cântării în cadrul serviciului liturgic al Bisericii creștine din timpul Sf. Vasile cel Mare este atestată neîndoielnic în scrierile sale. Mai mult, Sf. Vasile ne oferă și câteva detalii despre organizarea credincioșilor pentru psalmodiere.

a. Epistola 207 către clericii din Neocezareea (scrisă în anul 375) este edificatoare în acest sens. Ea a fost concepută cu scopul de a răspunde la două învinuiri: acceptarea nevoitorilor în cetatea Capadociei și „modul deosebit" în care se recitau psalmii și se cântau glasurile bisericești.

La prima acuzație Sf. Vasile își arată intenția de a avea mănăstiri și de bărbați și de femei care „să ducă viață îngerească". Viața ascetică îi apropie de starea îngerească, încât „gura lor nu mai vestește lucruri omenești, ci cântă într-una imne către Dumnezeu, desigur lucrând în același timp și cu mâinile lor..."[9]. Starea de desăvârșire este starea de laudă neîncetată a lui Dumnezeu în cântări.

Răspunsul la cealaltă învinuire ne demonstrează că în timpul Sf. Vasile cel Mare se practicau slujbele de noapte, în cadrul cărora credincioșii cântau atât *responsorial*, cât și *antifonic* (alternativ): „de cu noapte poporul se scoală să meargă la locașul de rugăciune cu oboseală, lacrimi, ostenceală, se mărturisește Domnului, apoi se ridică să treacă de la rugăciune la cântarea de psalmi. Aici, împărțiți în două cete, credincioșii cântă pe rând psalmi (cântarea antifonică) – dând mai multă tărie în meditare la cuvintele Scripturii și concentrându-și în același timp atenția spre o mai statornică îndrumare a gândurilor și a simțămintelor... Apoi se schimbă: se încredințează unuia grija de a începe

[9] Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, *Epistola 207 către clericii din Neocezareea*, PSB, vol. 12, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 426.

cântarea și ceilalți îi răspundem (cântarea responsorială). După ce am petrecut noaptea prin alternarea cântării cu rugăciunea, când lumina zilei începe să lucească, tot poporul într-o gură și o inimă înălțăm *psalmul de mărturisire* din care fiecare ne însușim îndemnuri de pocăință"[10]. Psalmul de mărturisire menționat aici de Sf. Vasile cel Mare poate fi Psalmul 50 sau, după alții, unul din Psalmii 91, 57 sau 63[11].

Aceste practici erau contestate fără îndreptățire, ele cunoscând o răspândire vastă în bisericile egiptene, din Libia, Teba, Palestina, ș.a

b. Psalmodierile erau prezente la toate ceasurile de rugăciune în viața monahală, după cum precizează Sf. Vasile în *Cuvântul ascetic II*, pp. 38-39: „Dar pentru că trebuie să mai și destindem intensitatea psalmodierii și a îngenuncherilor cu intervale de repaus, să urmăm mai ales ceasurile de rugăciune rânduite de cei sfinți...Pe David aflăm că-l urmau și Pavel și Sila, când, la *miezul nopții*, rugându-se, lăudau pe Dumnezeu în cântări, în temniță. La fel, același proroc spune: «Seara și dimineața și la amiază» (Psalmi 54, 19). Dar și coborârea Sfântului Duh s-a făcut la *al treilea ceas* din zi... Iar *ceasul al nouălea* ne amintește de Patima Domnului, care s-a petrecut pentru însăși viața noastră. Dar fiindcă David spune: «De șapte ori pe zi Te-am lăudat pentru judecățile dreptății Tale» (Ps. 118, 164), iar ceasurile de rugăciune arătate nu completează numărul de șapte, trebuie să împărțim în două *rugăciunea de amiază*: o parte a ei să fie înainte de masă, a doua după masă, așa încât și noi să lăudăm pe Dumnezeu pe toată durata zilei, respectând și ca formă acel «*de șapte ori pe zi*»"[12].

c. Rugăciunea era mereu împletită cu psalmodierea, iar acestea însoțeau și *munca*: „O dată cu zorii să se grăbească la rugăciune, ca să-l laude pe Ziditorul cu imne și cântări. Apoi, când soarele va străluci cu putere, să se întoarcă la lucrările sale, iar rugăciunea să-l însoțească toată vremea, așa încât să facă plăcute lucrările sale, dregându-le cu imne, ca și cu o sare. Că îndulcirile imnelor înlesnesc starea sufletească în care stăpânește bucuria, și nu întristarea"[13].

d. În mănăstiri, cântarea bisericească constituia una dintre ascultările zilnice ale vieţuitorilor: Dacă existau abateri de la această ascultare, pedeapsa putea merge până la excluderea din mănăstire. Aceste amănunte sunt regăsite între *Regulile mici* ale Sf. Vasile. Astfel, la *Întrebarea 281 – Se cuvine să silim*

---

[10] *Ibidem*.

[11] Pr. Ene Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, apud Pr. Prof. Dr. Nicu Moldoveanu, *op. cit.*, p. 524.

[12] Sf. Vasile cel Mare, *Cele trei cuvinte ascetice. Constituțiile ascetice. Epistole ascetice*, traducere de Prof. Dr. Iorgu Ivan, EIBMBOR, București, 2009, pp. 38-39.

[13] *Ibidem*, p. 158, în *Epistola a 2-a. Către prietenul Grigorie*.

să cânte sora care nu vrea?, Sfântul Părinte aduce următoarele lămuriri. „Dacă nu vine să cânte cu râvnă și dacă nu se vădește la ea buna dispoziție a celui care a spus «cât sunt de dulci gâtlejului meu cuvintele Tale, mai dulci decât mierea în gura mea» (Psalmi 118, 103), și dacă nu socotește pagubă mare lenea (nelucrarea), să se îndrepteze sau să se scoată afară, pentru ca puțin aluat să nu strice toată frământătura"[14].

5. Rolul muzicii în viziunea Sf. Vasile cel Mare

a. rolul pedagogic sau didactic (instructiv)

- Tâlcuind o parte din psalmi, Sfântul Vasile cel Mare ilustrează într-un cuvânt introductiv caracterul lor educativ, subliniind importanța melodiei în memorarea textului, în *învățarea dogmelor*. De fapt cântarea bisericească va fi reținută mult mai ușor decât unele aspecte dintr-o predică: „Duhul cel Sfânt a văzut că neamul omenesc este greu de îndrumat spre virtute și că noi, din pricina înclinării spre plăcere, neglijăm cu totul viețuirea cea dreaptă. De aceea, ce face? *A unit dogmele cu plăcerea cântatului, ca, o dată cu dulceața melodiei, să primim pe nesimțite și folosul cuvintelor de învățătură*; face la fel ca doctorii cei înțelepți; aceștia adeseori ung de jur împrejur cu miere paharul în care dau bolnavilor fără poftă de mâncare doctorii mai amare. Pentru aceasta, dar, ni s-au alcătuit aceste melodii armonioase ale psalmilor, pentru ca celor care sunt copii cu vârsta sau celor care sunt cu totul tineri cu purtarea să li se pară că ei cântă, dar de fapt își instruiesc sufletul. Că n-a plecat de la biserică cineva din cei mulți și trândavi păstrând cu ușurință în minte vreo poruncă apostolică sau profetică; dar cuvintele psalmilor le cântă și acasă, și le fredonează și în piață"[15].

- Prin cântarea psalmilor *se pot învăța* și toate cele necesare pentru *sporirea vieții duhovnicești*: „Învățătura dată cu sila de obicei nu rămâne; dar învățătura cu plăcere și cu bucurie se fixează mai trainic în sufletele noastre. Ce nu poți învăța din psalmi? Nu, oare, măreția bărbăției? Nu, oare, exactitatea dreptății? Nu, oare, sfințenia castității? Nu, oare, desăvârșirea înțelepciunii? Nu, oare, chipul pocăinței? Nu, oare, măsura răbdării? Nu, oare, tot ce ai putea spune despre faptele cele bune? În psalmi este cu putință să găsești învățătura desăvârșită despre Dumnezeu, prevestirea despre venirea în trup a lui Hristos,

---

[14] *Idem*, *Scrieri*, partea a doua, *Regulile morale*, PSB, vol. 18, traducere, introducere și note de Prof. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, București, 1989, p. 443.

[15] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, pp. 7-8.

amenințarea cu judecata, nădejdea învierii, frica de pedeapsă, făgăduințele slavei, descoperirile tainelor..."[16].

- Psalmul instruiește pe fiecare om, indiferent de vârsta, genul, meseria sau starea duhovnicească pe care le are: „Psalmul este întărirea pruncilor, podoabă celor în floarea vârstei, mângâiere bătrânilor, gâteală foarte potrivită femeilor. Psalmul populează pustiurile, cumințește pietele; este carte elementară de învățătură pentru cei ce intră în viață; creștere pentru cei ce înaintează în vârstă, întărire pentru cei maturi. Psalmul este glas al Bisericii..."[17].

b. rolul spiritual-etic

- *Armonia trup-suflet*

În *Omilie la Psalmul XXIX*, trupul omului este comparat cu instrumentul muzical – psaltire, fiindu-i necesară *armonizarea simțurilor sale cu rațiunea*. Sf. Vasile arată superioritatea cântării cu vocea față de muzica instrumentală: „faptele trupului nostru sunt psalmi atunci când trupul, în armonie cu rațiunea, ne face să nu săvârșim nimic distonant în mișcările noastre. Iar cântare este tot ceea ce ține de contemplația înaltă și de teologie. Deci psalmul este un text muzical, când este cântat cu frumos ritm dintr-un instrument muzical, așa cum cer regulile armonici; cântarea însă este un text cântat melodios cu vocea, fără amestecul vreunui instrument muzical. Așadar, aici, pentru că psalmul este intitulat «*Psalmul cântării*», socotim că psalmul acesta face aluzie la faptă, care trebuie să urmeze contemplației"[18]. În timpul regelui poet și cântăreț David existau psalmi care se cântau cu acompaniament de psaltire, dar și psalmi care se cântau numai cu vocea; de exemplu la *Psalmul 44* David menționează în subtitlu: „*Cântare către cel iubit*"[19]. Sf. Vasile precizează că acest fel de subtitlu indică necesitatea interpretării numai cu vocea.

- *Eliberarea de patimi*

Prin cântarea psalmilor omul este ajutat *să se elibereze de patimi*, după cum precizează Sf. Vasile în *Omilie la Psalmul LXI* adresat către cântărețul Iedutun „spre folosul lui și pentru a-l cânta înaintea poporului. Prin cântarea psalmului se slăvea și Dumnezeu, iar cei care auzeau armonia cântării își îndreptau moravurile"[20].

- *Element de asceză*

Cântarea psalmilor era practicată riguros și în viața de mănăstire, fiind integrată printre îndatoririle monahilor pentru viața duhovnicească: „Ușurează-te

[16] *Ibidem*, p. 9.
[17] *Ibidem*, p. 8.
[18] *Ibidem*, p. 87.
[19] *Ibidem*, p. 159.
[20] *Ibidem*, p. 226.

cu osteneala virtuților, cu postul, cu vegherea, cu ascultarea, cu liniștea, cu psalmodierile, cu rugăciunile, cu lacrimile, cu lucrul mâinilor noaptea, cu răbdarea oricărei supărări ce-ți iese în cale, fie de la demoni, fie de la oameni" (*Cuvânt ascetic I*)[21].

- *Pocăința*

Starea de pocăință este imprimată în sufletul omului și prin psalmodiere: „psalmul naște tristețea cea după Dumnezeu; psalmul scoate lacrimă și din inimă de piatră; psalmul este lucrul îngerilor, viețuire cerească, parfum duhovnicesc" (*Omilie la Psalmul I*)[22]. Printre canoanele date pentru anumite păcate, Sf. Vasile include și „oprirea de a lua parte la cântarea comună", alături de „excluderea de la rugăciunile comune și oprirea de a participa la masa comună" (*Cuvântul ascetic II*)[23]. La spovedanie trebuie mărturisită și neimplicarea sinceră în cântare: „Și dacă a făcut ceva necuvenit sau oprit, ... sau lenevie la rugăciune, sau nepăsare la cântare, sau dorință a victii lumești, să nu ascundă păcatul, ci să-l vădească înaintea fraților, așa încât prin rugăciune obștească să poată fi tămăduită boala celui căzut într-un astfel de rău"[24].

În *Omilia 14 împotriva celor care se îmbată*, Sf. Vasile cel Mare vede în psalmi remediul acestei patimi însoțită deseori de cântecele rușinoase[25].

- *Analogii muzicale*

Pentru a convinge pe tineri despre necesitatea acordului dintre faptă și cuvânt, Sf. Vasile cel Mare folosește *analogii* din domeniul muzical: „muzicianul nu îngăduie de buna sa voie să-i fie dezacordată lira și nici dirijorul nu îngăduie să aibă un cor care să nu cânte cât mai armonios. Și fiecare e în dezacord cu sine dacă viața nu-i este la fel cu vorbele" (*Omilia 22 Către tineri*)[26].

Reguli morale

- *Îmbinarea muncii cu rugăciunea și psalmodierea*

În *Regulile mari, Întrebarea 37: Dacă trebuie să se neglijeze lucrul sub pretextul rugăciunilor și al psalmodiei, și ce timpuri sunt potrivite pentru rugăciune, și mai întâi dacă trebuie să se lucreze*, Sf. Vasile nu recomandă părăsirea

---

[21] *Idem*, *Cele trei cuvinte ascetice. Constituțiile ascetice. Epistole ascetice*, traducere de Prof. Dr. Iorgu Ivan, EIBMBOR, București, 2009, p. 30.

[22] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, p. 9.

[23] *Idem*, *Cele trei cuvinte ascetice. Constituțiile ascetice. Epistole ascetice*, traducere de Prof. Dr. Iorgu Ivan, EIBMBOR, București, 2009, p. 40.

[24] *Ibidem*, p. 42.

[25] *Idem*, *Omilii și Cuvântări*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2004, p. 265.

[26] *Ibidem*, p. 366.

muncii pentru rugăciune și psalmodiere, căci „pentru fiecare dintre oricare alte lucruri există timp propriu, pentru *rugăciune și psalmodie*... este potrivit tot timpul, așa încât putem să lăudăm pe Dumnezeu în momentul când mișcăm mâinile noastre spre lucru, câteodată și cu limba, când aceasta ar fi cu putință, dar mai ales este folositor pentru edificarea credinței; iar dacă astfel (cu limba) nu se poate, atunci *să lăudăm* pe Dumnezeu cum spune Scriptura (Col. 3, 16), *cu psalmi, cu laude și cu cântări duhovnicești*, în inima noastră, și să ne împlinim rugăciunea în timpul lucrului"[27].

- *Însoțirea călătoriilor cu cântare și rugăciune*

La *Întrebarea 39* din *Regulile Mari*, *Cum trebuie să se vândă cele produse de munca noastră și cum se cade să călătorim*, Sf. Vasile răspunde că trebuie să călătorim împreună „cântând și rugându-ne"[28].

- *Profesia trebuie aleasă fără să influențeze negativ cântarea și rugăciunea*

Credincioșii sunt sfătuiți să aleagă meserii care „nu-i sustrag nici de la timpul psalmodiei, nici de la rugăciune, nici de la buna ordine" (*Întrebarea 38* din *Regulile Mari*)[29].

c. rolul taumaturgic (cathartic, terapeutic)

- În viziunea Sf. Vasile cel Mare muzica *liniștește pasiunile, patimile, vindecă boli mintale* și poate ține în control excesele și tulburările sufletești[30]: „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și folositoare. De aceea a fost scrisă de Duhul pentru toți oamenii, ca fiecare să luăm din ea, ca dintr-un *spital obștesc al sufletelor*, tămăduirea pentru propria noastră boală... Cartea Psalmilor este o vistierie obștească de învățături bune, dând fiecăruia, după sârguința lui, ce i se potrivește. *Tămăduiește rănile* vechi ale sufletelor și aduce grabnică însănătoșire celui de curând rănit; îngrijește pe cel bolnav și păstrează sănătos pe cel care nu-i atins de boală; într-un cuvânt, îndepărtează, pe cât e cu putință, patimile care se încuibaseră în felurite chipuri în viața oamenilor; și face aceasta cu seducție măsurată și cu dulceață, sădind în suflet gând plin de înțelepciune"(*Omilie la Psalmul I*)[31]. Psalmul este util credinciosului de orice vârstă sau categorie socială, favorizând biruința asupra patimilor și asupra celui rău: „Psalmul pune pe fugă pe demoni și aduce pe îngeri într-ajutor; este armă

---

[27] *Idem*, *Scrieri*, partea a doua, *Regulile morale*, PSB, vol. 18, traducere, introducere și note de Prof. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, București, 1989, pp. 276-278.

[28] *Ibidem*, p. 282.

[29] *Ibidem*, p. 281.

[30] Charles R. Swindoll, *David, omul pasiunii și al destinului*, Editura Stephanus, București, 2005, p. 39.

[31] Sfântul Vasile cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucuresti, 2006, p. 7.

pentru frica de noapte; odihnă pentru ostenelile zilei; este întărirea pruncilor, podoabă celor în floarea vârstei, mângâiere bătrânilor, gătcală foarte potrivită femeilor..."[32].

- *Cântarea poate alunga duhul cel rău*, după cum menționează Sf. Părinte în *Omilie la Psalmul XXIX*: „Este însă și o armonie dumnezeiască și muzicală, nu aceea care are cuvinte ce înveselesc auzul, ci aceea care *potolește și îmblânzește duhurile cele rele*, care supără sufletele cele ușor de ispitit"[33].

- *Ambivalența efectului cântării*

În *Omilia XXII – Către tineri*, Sf. Vasile atenționează pe cititorii săi despre acțiunea de transformare pozitivă sau negativă a cântării sănătoase sau perimate, despre *ambivalența muzicii: catharsis-purificare* sau *demonizare*: „Din *cântecele de rușine* se nasc de obicei patimile, odrasle ale josniciei și ale umilirii; noi însă trebuie să urmăm alte *cântece, care sunt mai bune* și ne fac mai buni"[34]. În continuare, Sf. Părinte oferă două exemple edificatoare pentru acest subiect, unul din Sf. Scriptură, despre eliberarea lui Saul de sub puterea duhului rău, și celălalt din filozofia antică, despre Pitagora și influența modului dorian: Prin cântări bune „David a slobozit pe împăratul Saul... de duhul cel rău... Pitagora întâlnind niște oameni beți, care fuseseră la un ospăț, a poruncit cântărețului din *flaut*, care mergea în fruntea lor, să schimbe cântecul și să intoneze **un cântec doric**; aceia, datorită cântecului, *și-au revenit*, au aruncat coroanele și s-au dus acasă rușinați. Alții, la auzul cântecului din flaut, *își ies din minți*... Atât de mult poate să schimbe sufletul un cântec sănătos sau un cântec desfrânat!"[35].

d. rolul estetic

Cântările bisericești înfrumusețează serviciul liturgic, creând o atmosferă solemnă și de bucurie duhovnicească: „psalmul învesclește sărbătorile... psalmul este lucrul îngerilor, viețuire cerească, *parfum duhovnicesc*" (*Omilie la Psalmul I*)[36].

e. rolul social-comunitar

Psalmul favorizează pacea dintre credincioși, risipește dușmănia, ura dintre oameni și instaurează *unitatea* prin iubire: „Da, psalmul este liniște a sufletelor,

---

[32] *Ibidem*, p. 8.

[33] *Ibidem*, p. 88.

[34] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, p. 376.

[35] *Ibidem*, pp. 376-377.

[36] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, p. 9.

conducător al păcii; potolește tulburarea și vâlvătaia gândurilor, înmoaie mânia sufletului și înfrânează pe cel desfrânat. Psalmul leagă prietenii, unește pe cei de departe, împacă pe cei învrăjbiți. Cine se mai poate socoti vrăjmaș al celui cu care a înălțat același glas spre Dumnezeu? Cântatul psalmilor aduce, deci, cel mai mare bun: *dragostea*. Cântatul împreună este ca un *lanț care duce la unire*; unește poporul în simfonia unui singur cor" (*Omilie la Psalmul I*)[37].

În *Hexaemeron*, Sfântul Vasile cel Mare explică rostul comunitar al cântării bisericești astfel: „Dacă este frumoasă marea furtunoasă, apoi oare nu e și mai frumoasă o adunare la biserică, la care glasul unit al bărbaților, femeilor și copiilor, asemenea valurilor ce se izbesc de mal, se înalță către Dumnezeu?"[38].

f. rolul latreutic (laudă și mulțumire)

Comentând primul verset al Psalmului XXXIII: „*Pururea lauda Lui în gura mea*", Sf. Vasile cel Mare conchide că omul vrednic le face pe toate spre slava lui Dumnezeu, încât „orice faptă, orice cuvânt și orice lucrare intelectuală să aibă în ea puterea laudei; că dreptul fie de mănâncă, fie de bea, pe toate le face spre slava lui Dumnezeu"[39].

În *Cuvântul Ascetic I*, Sf. Părinte aseamănă pe cei ce laudă pe Dumnezeu în cântări cu heruvimii: „Sporește în virtuți, ca să ți-i apropii pe îngeri. Rămâi în mănăstire... toți anii tăi, lăudând cu cântări pe Stăpânul, noaptea și ziua, urmând cântării heruvimilor"[40].

6. Exigențe în interpretarea cântării bisericești

- *Cântarea trebuie să fie în acord cu sufletul, din inimă curată.*

În *Omilie la Psalmul XXIX* Sf. Vasile, referindu-se la sensul versetului 4: „Cântați Domnului cei cuvioși ai Lui", ne atenționează: „Nu tot cel ce are în gură cuvintele psalmului cântă Domnului, ci cei care *înalță din inimă curată cântările de psalmi*. Toți câți sunt cuvioși păstrează dreptatea cea către Dumnezeu, toți aceia pot să cânte lui Dumnezeu în chip armonios, urmând ritmurile cele duhovnicești. Dar câți nu stau aici în biserică venind de la desfrânări! Câți nu vin de la hoții! Câți nu ascund în inimile lor viclenie și minciună! Se pare

---

[37] *Ibidem*, p. 8.

[38] *Idem*, *Omilia IV la Hexaemeron*, apud Pr. Dr. Petru Rădășan, *Despre sensul și însemnătatea cântării bisericești în viața creștină*, în „Mitropolia Olteniei", 1997, nr. 7-9, pp. 590-591.

[39] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, p. 127.

[40] *Idem*, *Cele trei cuvinte ascetice. Constituțiile ascetice. Epistole ascetice*, traducere de Prof. Dr. Iorgu Ivan, EIBMBOR, București, 2009, p. 31.

că au în gura lor cântare de psalmi, dar nu cântă cu adevărat psalmi... Curățiți-vă inimile... ca să puteți cânta cu pricepere psalmi Domnului"[41].

Omilia la Psalmul XXXII (versetul 3) ne îndeamnă să ascultăm porunca următoare: „*Cântați frumos*, cu *mintea neîmprăștiată*, cu *sinceră stare sufletească*!"[42].

La *Întrebarea 279* din *Regulile mici*, Sf. Vasile îndeamnă la fel ca psalmistul „*Cântați cu înțelegere*" (Psalmi 46, 5), adică „*din suflet*", cu convingerea laudei lui Dumnezeu[43].

- *Să interpretăm cântarea cea nouă* într-o viață mereu restaurată, înnoită: „Cel care nu înțelege Legea în chip trupesc, ci cunoaște spiritualitatea ei, acela cântă cântare nouă... Deci, cel care ajunge mereu mai nou, acela cântă lui Dumnezeu cântare mai nouă... dacă povestești chipul minunat, care depășește toată firea, al întrupării Domnului, cânți cântare nouă și străină..." (*Omilie la Psalmul XXXII*)[44].

- *Cântarea în unire* este recomandată de către Sf. Vasile în *Omilia la Psalmul XXXII* când explică versetul 3: „Cântați-I frumos, cu strigăt de bucurie": „Cântați într-un glas, într-o suflare și în unirea prin dragoste"[45].

- *Să ne preocupe cântarea bună, folositoare și nu cântările sau dansurile necuviincioase*. Astfel, Sf. Părinte condamnă „dansurile de noapte... care înflăcărează la desfrânare și la toată destrăbălarea"(*Omilie la Psalmul XLIV*)[46].

În *Omilia 14* (*Împotriva celor care se îmbată*) Sf. Vasile cel Mare dezaprobă petrecerile în care patima beției este trezită și amplificată de cântări instrumentale (din chitară și alăute) și vocale și de dansuri rușinoase, care atâță plăcerile, poftele: „Cânți cântece de rușine, alungând psalmii și imnurile pe care le-ai învățat? Miști picioarele, sari ca un ieșit din minți și dansezi dansuri ce nu trebuie dansate, tu, care trebuie să-ți înconvoi genunchii la rugăciune?"[47]. Acestor manifestări nefaste, Sf. Părinte le opune postul, rugăciunea și psalmodierea: „Postul să tămăduiască beția! Psalmii, cântecele cele rușinoase! Lacrima să fie leacul râsului! În loc de dans, să se înconvoaie genunchiul! În loc de bătutul din palme, să se lovească pieptul! În locul podoabei hainelor, smerenia!"[48].

---

[41] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, p. 92.

[42] *Ibidem*, p. 106.

[43] *Idem*, *Scrieri*, partea a doua, *Regulile morale*, în colecția PSB, vol. 18, traducere, introducere și note de Prof. Iorgu D. Ivan, EIBMBOR, București, 1989, p. 442.

[44] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, pp. 105-106.

[45] *Ibidem*, p. 106.

[46] *Ibidem*, p. 175.

[47] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, pp. 263-264.

[48] *Ibidem*, p. 265.

7. Muzica instrumentală în concepția Sf. Vasile cel Mare

Sfântul Vasile cel Mare menționează în lucrările sale două instrumente de suflat (fluierul și flautul) și trei instrumente cu corzi (psalterionul, chitara și lira), pe care le interpretează în sens duhovnicesc. Știm că în secolul al IV-lea muzica instrumentală nu era agreată în cadrul cultului creștin, preferându-se muzica vocală – cântarea bisericească. Această atitudine ostilă față de muzica instrumentală era datorată și corelației principalelor instrumente de suflat, cu corzi și de percuție cu petrecerile și dansurile indecente la care se utilizau. Dacă în Vechiul Testament cultul iudaic răsuna din plin de numeroase instrumente muzicale, în era creștină acestea mai erau aduse în atenție doar pe plan exegetic, mulți Părinți conferindu-le un înțeles spiritual sau simbolic.

- **Fluierul** este interpretat de către Sf. Vasile cel Mare ca *simbol al profetului*, în *Omilie la Psalmul XXIX*, în care amintește de spusele Domnului: „V-am cântat din fluier și n-ați jucat"(Luca 7, 32). „Fluierul, spune Sf. Părinte, este un instrument muzical care are nevoie de suflare, ca să poată scoate melodia. De aceea socot că orice profet se numește în chip figurat fluier, din pricină că este pus în mișcare de Sfântul Duh... Da, cuvintele profetice ne îndeamnă să lucrăm în ritmul cel bun al sfintei profeții, care se numește joc"[49]. Ideea că în toate lucrările noastre suntem întăriți de Sfântul Duh, la fel ca și îngerii lui Dumnezeu și asemenea întregii creații, este accentuată în tratatul dogmatic *Despre Sfântul Duh*: „Îngerii îl laudă, îi cântă lui Dumnezeu întăriți fiind de Duhul". În continuare Sf. Vasile remarcă: „Ordinea în cazarmă nu se poate păstra când comandantul lipsește, nici armonia în cor în lipsa dirijorului. Cum ar putea zice serafimii: «Sfânt, Sfânt, Sfânt» (Isaia 6, 3) dacă n-ar fi învățați de Duhul de câte ori se cade să rostească această doxologie? Prin urmare, fie că toți îngerii îl laudă pe Dumnezeu, fie că Îl laudă toate puterile Lui (acest lucru îl fac) cu concursul (puterea) Duhului"[50].

Acest instrument este menționat și în *Omilii la Hexaemeron* unde Sf. Vasile împarte artele în trei categorii: creatoare, practice și teoretice. „Dansul și *cântatul din fluier*" fac parte din artele practice. Despre ele Sf. Părinte menționează că „nu au nici un rezultat, ci se sfârșesc odată cu terminarea lucrării"[51].

- **Flautul** este amintit de către Sf. Vasile în *Omilia XXII-Către tineri*, drept un instrument care de obicei este asociat cu practicile în cinstea zeului Bacchus

---

[49] *Ibidem*, p. 100.

[50] *Idem*, *Scrieri*, partea a treia, *Despre Sfântul Duh*, PSB, vol. 12, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 54.

[51] *Idem*, *Scrieri*, partea întâia, *Omilii la Hexaemeron*, PSB, vol. 17, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, p. 78.

(dansuri, orgii), însă schimbarea modului (paradigmei melodice) în dorian poate aduce efecte pozitive[52].

- **Psalterionul** produce sunetele în partea de sus, închipuind harul Sfântului Duh: „Profetul a armonizat (Cartea Psalmilor) cu instrumentul muzical numit psaltire, deși sunt multe instrumente muzicale. După părerea mea, profetul, inspirat de Duhul, a arătat harul cel de sus care răsună în psaltire, pentru că dintre toate instrumentele muzicale numai psaltirea își are cauza sunetelor în părțile de sus ale ei. La **chitară** și la **liră** arama răsună dedesubtul locului unde pana atinge coardele; psaltirea însă are cauzele ritmurilor armonioase în partea de sus, ca și noi să căutăm a cugeta cele de sus și să nu ne pogorâm la patimile trupului din pricina dulcețci melodiei" (*Omilie la Psalmul I*)[53].

În Omilie la Psalmul XXXII, 2, lauda lui Dumnezeu în **chitară** înseamnă faptele trupului, iar cea în **psaltire** cu zece strune (închipuind cele zece porunci) tainele minții care „caută cele de sus": „faptele trupului aduc oarecum jos laudă lui Dumnezeu; dar tainele care se vestesc cu mintea își au de sus pricinile, pentru că le inspiră Duhul. Așadar, cel care are ochii ațintiți la toate poruncile și face din ele un fel de concert și simfonie, acela cântă lui Dumnezeu dintr-o psaltire cu zece strune, pentru că zece sunt și poruncile cele generale, scrise la cea dintâi dare a Legii"[54].

Armonizarea psalterionului cu vocea reprezintă chipul acordului dintre fapte și cuvinte: „psaltirea este un instrument muzical care scoate sunete în armonie cu melodia vocii... Acela este psaltire duhovnicească, cel care a făcut și a învățat; acela își deschide în psaltire gândul, pentru că poate adăuga la învățăturile lui propria sa pildă"(*Omilie la Psalmul XLV*)[55].

Sf. Vasile cel Mare mai face câteva referiri și la conceptul filozofic de **muzică a sferelor**, pe care îl dezaprobă pentru simplul fapt că acest tip de muzică nu este perceput de simțurile noastre. Contextul în care își expune viziunea sa asupra acestui concept este cel legat de explicarea zilei a doua a creației când Dumnezeu a făcut tăria (cerul). Sf. Părinte face o paralelă cu versetul 4 din Psalmul 148: „Lăudați-L pe El cerurile cerurilor..." arătând că „aceste ceruri n-ar fi cu nimic mai ciudate decât cele șapte ceruri, în care, după cum mărturisesc toți filozofii, se poartă cele șapte planete; care sunt și vârâte unul în altul, în chipul vaselor puse unele în altele. Iar aceste planete, spun ei, pentru că se mișcă contrar mișcării întregului cer, prin despicarea eterului, scot un

---

[52] Vezi mai sus la p. 7 și nota 34!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!.

[53] *Idem*, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2006, p. 9.

[54] *Ibidem*, pp. 104-105.

[55] *Ibidem*, p. 198.

sunet atât de plăcut și armonios, încât întrece dulceața cântecelor. Când li se cere celor ce susțin acestea să fie confirmate de simțuri, spusele lor ce spun? Spun că noi, fiind obișnuiți de la început, de când ne-am născut cu sunetul acela, din îndelungata lui auzire nu-l mai simțim acum, așa cum fierarii nu mai simt zgomotul din fierării, pentru că li se bate mereu cu ciocanul în urechi... A combate slăbiciunea și sofisticatele lor idei este o pierdere de timp" (*Omilia III* din *Hexaemeron*)[56].

Făpturile lui Dumnezeu sunt minunate și prin înzestrarea lor cu puterea de a cânta, de aceea suntem sfătuiți să admirăm concertul armonios întreținut în fiecare zi de corul viețuitoarelor: „Cum cântă greierul? Să te gândești că la amiază cântecul lui e mai dulce; atunci scoate sunetul prin tragerea aerului, care-i dilată pieptul"[57].

Concluzii

Sf. Vasile cel Mare a acordat o atenție deosebită cântării bisericești, în duhul căreia a fost crescut încă din casa părintească. Lucrările sale oferă informații prețioase referitoare la prezența psalmodierii în cadrul cultului creștin în secolul al IV-lea, sub cele două forme: responsorială și antifonică, la toate ceasurile de rugăciune (în special la Sf. Liturghie). Organizând viața chinovială, Sf. Vasile nu a neglijat domeniul muzical, dimpotrivă, a reglementat anumite reguli prin care psalmodierea trebuia să fie prezentă în programul de rugăciune comună și chiar particulară a călugărului, fiind împletită chiar și cu munca. Însă contribuția sa esențială în ceea ce privește muzica bisericească este evidențierea importanței nemăsurate a psalmodiei pentru creștini, într-o imagine atât de expresivă, încât n-a putut fi egalată poate până astăzi. Astfel în *Omiliile* Sf. Vasile *la* anumiți *Psalmi*, desprindem o paletă de roluri pe care le poate îndeplini cântarea bisericească: didactic, spiritual, moral, terapeutic, estetic, comunitar, latreutic. Dulceața cântării favorizează memorarea dogmelor, alungă duhurile necurate, liniștește și purifică sufletul de patimi, unește pe creștini în legătura desăvârșită a iubirii spre slava lui Dumnezeu, mobilul armoniei de pretutindeni. Din păcate muzica poate fi întrebuințată și demonic, cu scopul de a porni și dezvolta poftele pătimașe. Sf. Vasile, alăturându-se în acest demers contemporanului său Sf. Niceta de Remessiana, aratã și câteva exigențe în interpretarea psalmodierii, atenționând pe cititorii săi să respingă orice cântare sau dans necuviincios. În consensul Părinților din primele veacuri creștine, Sf. Vasile cel Mare susține muzica strict vocală în spațiul eclesial, interpretând instrumentele folosite în Vechiul Testament în sens duhovnicesc.

---

[56] *Idem*, *Scrieri*, partea întâia, *Omilii la Hexaemeron*, PSB, vol. 17, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, pp. 99-100.

[57] *Ibidem*, p. 166.

Trupul omului în gândirea ascetică a Sf. Vasile cel Mare. Sensuri teologice ale noțiunii de corp

Pr. Cristian-Alexandru BARNEA
Seminarul Teologic Liceal Ortodox „Sf. Vasile cel Mare", Iași

„Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie, pe El Îl doresc cele care au nevoie de virtute, ca și când ar fi udate de sufletul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăiește nu pentru că I-a dăruit cineva viața, ci pentru că El (Însuși) este dătătorul vieții"[1].

Dintre Părinții Bisericii, personalitatea Sf. Vasile cel Mare, strălucește de departe ca un stâlp de foc al creștinătății de pretutindeni, iar chipul lui va rămâne pentru generațiile viitoare, un model de viață creștină, un adevărat campion al credinței ortodoxe[2]. Marele capadocian este, dincolo de erudiția sa, un truditor neobosit pentru slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor, pe aceasta din urmă numind-o „năvodul virtuților" sau „fagurele bunătăților"[3]. Autoritatea cuvintelor sale izvorăște din trăirea personală a cuvintelor Scripturii, în spațiul eclezial al comuniunii euharistice și al filantropiei. El reconciliază spiritul și instituția ascetismului harismatic cu viața și modelele Bisericii de pretutindeni și ale societății întregi[4].

---

[1] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, cap. IX, *Sensurile denumirilor Sfântului Duh, pe baza învățăturilor Scripturilor*, traducere, introducere, note și indici de Preot Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, în PSB, volumul 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 38.

[2] Wolfgang Buchwald, Armin Hohlweg, Otto Prinz, *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'antiquité et du moyen âge*, traduit et mis à jour per Jean Denis Berger et Jacques Billen, Préface par Jacques Fontaine, Membre de L'Institut, Brepols, Belgium, 1991, p. 106.

[3] Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic (I) și sfătuire pentru renunțarea la viața (lumească) și pentru desăvârșirea duhovnicească*, IX, Traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, în PSB, volumul 18, carte tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, EIBMBOR, București, 1989, p. 70.

[4] Paul F. Fedwick, art. *Basil the Great*, în *Dictionary of christian biography*, edited by Michael Walsh, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2001, p. 121.

Cel pe care Erasmus din Rotterdam avea să îl numea cel mai bun orator al tuturor timpurilor[5], Sf. Vasile cel Mare, nu este autorul unei antropologii propriu-zise[6], ca sistem închegat, care să cuprindă învățătura despre om, așa cum era înțeles în veacul al patrulea. Cu toate acestea, ierarhul capadocian este preocupat permanent de om și de modul în care acesta poate să fie bineplăcut lui Dumnezeu. Mărturie în acest sens sunt scrisorile 2 și 22, unde prin abundența argumentelor biblice, Sf. Vasile fundamentează principiile unei adevărate teologii ascetice[7]. După cum mărturisește în ultima sa Omilie la Hexaemeron, a IX-a, intenționa să le vorbească credincioșilor săi și despre creația omului, căci oamenii știau puțin despre ei înșiși[8].

Dar, cel care avea să fie adesea comparat cu marii oratori ai antichității clasice[9] și atunci când vorbea, dar și când se adresa în scris, urmărea, prin cele transmise, folosul de obște și nu să impresioneze prin știință sau erudiție[10].

Demersul de față nu-și propune să prezinte antropologia Sf. Vasile cel Mare, ci doar să sublinieze valoarea deosebită pe care Sf. Vasile cel Mare o acordă trupului omenesc în mântuirea omului, în relația de specială unitate care există între trup și suflet. În același timp, voi încerca să conturez existența în gândirea Sf. Vasile a unei idei de corporalitate, legată de sensurile teologice ale noțiunii de corp: trupul omului, trupul Bisericii ca trup al lui Hristos, cu diferite ipostaze: trupul comunității monahale, trupul eparhiei, trupul familiei etc. Pentru antichitatea târzie, operele ascetice vasiliene[11], au constituit „un element fundamental al culturii religioase bizantine și au cunoscut o largă răspândire",

---

[5] F. G. Holweck, art. *Basil the Great*, în *A Biografical Dictionary of the Saints*, with a general introduction on hagiology, B. Herder Book Co., London, 1924, p. 140.

[6] Pr. Ioan G. Coman, *Elemente de antropologie în opera Sfântului Vasile cel Mare*, în volumul omagial, *Sfântul Vasile cel Mare: închinare la 1630 de ani*, Ediția a II-a revăzută, adăugită și îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 495.

[7] Preot Prof. T. Bodogae, *Studiu introductiv*, la PSB, 12, p. 106.

[8] Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Învățătura despre creație la Sfântul Vasile cel Mare*, în *Studii de teologie patristică*, EIBMBOR, București, 2004, p. 201.

[9] François Pérènnes, art. *Basile (saint)*, în *Dictionnaire de biographie chrétienne*, publié par M. l'abbé Migne, tome premier, 1851, Paris, col. 426.

[10] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 135, lui Diodor, preot din Antiohia*, II, PSB, 12, p. 319.

[11] Problematica ascetică este tratată în cuprinsul întregii sale opere. Dar mai cu seamă în cele 55 de *Reguli mari*, în cele 313 de *Reguli mici*, cele 80 de *Reguli morale*. La acestea s-ar putea adăuga epistole (2 și 22) și omilii la Psalmi, din care unele neautentice, dar care respectă gândirea ascetică a marelui ierarh (*Despre originea omului* I și II, *Despre adevărata puritate în feciorie*, *Cuvânt pentru schită a ascezei*). Dintre scrierile autentice importante din perspectiva demersului de față, enumerăm: *Cuvinte ascetice I și II*, *Constituțiile ascetice* etc.

ajungând până în Occident, iar „importanța uriașă, a acestor opere manifestându-se și prin numărul mare de manuscrise care le-au conservat"[12].

Chiar dacă limbajul, uneori sever, folosit împotriva trupului din scrierile ascetice, din tinerețe, este mai atenuat în omiliile sale[13] și în special în cele mai târzii, trupul este văzut drept copărtaș la mântuirea sufletului. Unul fără celălalt nu se poate mântui[14].

Valoarea, cinstea deosebită acordată omului este dovedită de Sf. Vasile prin comparația pe care o sugerează între crearea omului și a celorlalte zidiri:

---

[12] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și elene: De la conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, vol. II, partea I, Traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 120.

[13] Arhid. Prof. Dr., Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 204.

[14] Trebuie menționat, de la început, că antropologia sa este legată de tradiția antropologică a timpului său. Cf. Alexis Smets, s. j. et Michel van Esbroeck, s. j., „Introduction, la Basile de Césarée", *Sur l'origine de l'homme*, Hom. X et XI de l'Hexaéméron, în colecția *Sources chrétiennes*, no. 160, ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 111. În ceea ce privește aceste două omilii, a căror paternitate, Părintele Ioan G. Coman o atribuie, după fond Sf. Vasile cel Mare, iar după formă, fratelui marelui capadocian, Sf. Grigorie de Nyssa sau vreunui compilator din anturajul Sf. Vasile, cercetătorii nu au o ipoteză categorică. Cert este că doctrina antropologică, schema ideologică poartă o pecete vasiliană neîndoielnică. Cf. Pr. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 482-483. V. și Paul Joanathan Fedwick (editor) *Bibliotheca Basiliana Universalis, a Study of the Manuscris Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesaea*, part two, în colecția *Corpus Christianorum*, Brepols, Turnhout, 1996, p. 1201-1202; Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 115.

Potrivit primei omilii închinate originii omului, Dumnezeu nu poate fi cuprins, limitat în concepte corporale și nici nu poate fi gândit de mintea omenească, Cf. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme I*, 5, p. 177. Natura dumnezeiască fiind cu totul deosebită de cea omenească: „El este pretutindeni și transcede tot; și în mod precis este intangibil și invizibil și scapă oricărei încercări de a-l cuprinde cu mintea; nici o măreție nu-L circumscrie, nici un chip nu-L poate limita, nici o putere nu Îl poate măsura; (...) Nimic nu este Dumnezeu cum suntem noi", Cf. *Ibidem*, p. 179. Explicând versetul *Să facem om după chipul și asemănarea noastră*, Sf. Vasile cel Mare se întreabă care este principiul puterii de a stăpâni date omului: „Unde se găsește această putere de stăpâni: în suflet sau în corp? Carnea noastră este mai slabă decât cea a multor animale. Care este deosebirea între carnea omului și cea cămilei, a boului sau dintre cea a omului și orice alt animal sălbatic. Mai vulnerabilă este carnea omului decât cea a animalelor sălbatice" Cf. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme, Homélie I*, 6, p. 181. Puterea de a stăpâni a omului stă în superioritatea rațiunii sale. Ea trebuie să stăpânească peste trup, peste mulțimea animalelor sălbatice pe care omul le poartă în el. Cf. *Ibidem*, 19, p. 217. Coruptibilitatea trupului omenesc este astfel prezentată de marele capadocian: „Corpul crește, descrește, îmbătrânește, se alterează. Altul este la tinerețe, altul la bătrânețe, altul atunci când este sănătos, altul când este bolnav, altul în suferință, altul în bucurie, altul în abundență, altul în sărăcie, altul în pace, altul în război. Altul este trupul celui treaz, altul al celui care doarme" Cf. *Ibidem*, 6, p. 179-181. În omilia a II-a, din aceeași serie, momentul creării omului este evidențiat terminologic: trupul omului, a fost modelat din praful pământului, iar sufletul a fost creat. „Dumnezeu a creat omul interior și a modelat omul exterior" Cf. Idem, *Sur l'origine*

despre nici altcineva nu se spune că este Chipul Dumnezeului Celui Preaînalt. Nici corpurile cerești, nici celelalte lucruri materiale nu sunt ca oamenii[15]. Deosebirea dintre suflet și trup, este asemănătoare cu deosebirea dintre cer și pământ[16]. Spre deosebire de trup, sufletul este copie a cerului, pentru că acolo locuiește Domnul. Însă „trupul este din pământ unde locuiesc oameni muritori și animale fără rațiune"[17]. Dar acestea nu se realizează separat, unitatea lor fiind o calitate a naturii sau firii omului.

Abordând tema corporalității Dumnezeului infinit, Sfântul ierarh spune că Dumnezeu nu are corp, pentru că acesta ține de coruptibilitate[18]. Dar Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat cu un trup real și nu unul aparent sau ceresc. „Dacă Mântuitorul n-ar fi omorât păcatul în trup, noi n-am fi fost înviați în Hristos, ci am fi rămas morți în Adam; ceea ce căzuse n-ar fi fost reînnoit, ceea ce fusese zdrobit și omorât n-ar fi fost ridicat din nou; ceea ce devenise străin de Dumnezeu, prin înșelăciunea diavolului, n-ar fi fost din nou înrobit și înfiat de

---

de l'homme II, 3, p. 233. Omul a fost modelat de mâna lui Dumnezeu și, prin păcat, cade din ea. Există o creștere a corpului și alta a sufletului. Creșterea celui dintâi înseamnă dezvoltarea fizică, cea de-a doua se referă la dobândirea perfecțiunii. Cf. *Ibidem*, 5, pp. 236-237.

Tot ce lipsește puterii corpului este completat de structura rațiunii. Sf. Vasile surprinde omul din două perspective: omul interior și pe omul exterior, primul ascuns, invizibil, celălalt, exterior. Omul după chipul lui Dumnezeu este cel interior. „Eu, spune Sf. Vasile, sunt omul interior, ceea ce este exterior nu sunt eu, dar este al meu. Mâna nu sunt eu, ci este a mea. (...) Mâna este o parte a omului. Astfel, corpul este un instrument al omului, instrumentul sufletului. Căci omul își spune în mod deosebit sufletul însuși" *Idem, Homélie I*, 7, p. 183. Conchide că superioritatea omului constă nu în trupul de carne, ci în rațiune, în sufletul său.

[15] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la Psalmul XLVIII, Psalm fiilor lui Core*, VIII, traducere, introducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în PSB, vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 319.

[16] Idem, *Cuvânt ascetic (I)*, VIII, în PSB, 18, p. 70.

[17] *Ibidem*, IX, p. 70.

[18] Idem, *Împotriva lui Eunomie*, traducere și note de ieromonah Lavrentie Carp, Editura Crigarux, Piatra-Neamț, 2007, p. 170, în *Cuvântul al cincilea împotriva lui Eunomie*, explicând „din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut" (Ps. 109, 3), autorul insistă precizând: „Nu că are Dumnezeu pântece, ci Dumnezeu S-a numit pe Sine că are pântece la naștere pentru că fiii adevărați, nu mincinoși, se cunosc din faptul că au ieșit din pântecele celor ce i-au născut, spre răsturnare celor necredincioși, și ca să învețe, luând seama la firea lor că Fiul este rod al Tatălui, de vreme ce iese din pântecele Aceluia". Dar Fiul, fiind chip al Tatălui, nu este zidire a Lui: „Dacă ceva netrupesc care naște, naște neapărat ca un trup și privește după cum privește trupul și aude după cum aude trupul, va lucra după cum lucrează trupul. Iar dacă acestea sunt alt fel, atunci dacă naște, evident va naște alt fel". Așadar „dacă Tatăl este nenăscut pentru că nu S-a născut, iar Fiul născut pentru că S-a născut, atunci nenașterea este naștere. Căci opozițiile sunt între cele ce sunt, nu între cele ce nu sunt", Cf. *Ibidem*, p. 148.

Am citat prezenta traducere în baza argumentării făcute de traducător în „Introducere", referitoare la paternitatea *Cuvintelor al patrulea și al cincilea*. Vezi Ieromonah Lavrentie Carp, „Introducere" la Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 5.

Dumnezeu. Toate aceste daruri sunt nimicite de cei care spun că Mântuitorul a venit cu trup ceresc"[19]. Sf. Vasile cel Mare avea să sublinieze deofiinţimea Fiului cu Tatăl, fiind apărătorul termenului *homoousios*, consacrat la Sinodul I Ecumenic, de către Sf. Atanasie.

Din perspectiva temei de faţă, trebuie remarcată contribuţia Sf. Vasile în precizarea învăţăturii despre Duhul Sfânt[20]. Deşi nu foloseşte termenul *homoousios*, consideră Persoana Duhului Sfânt de aceeaşi cinstire cu Persoana Tatălui şi cu Persoana Fiului[21]. Unitatea de fiinţă a Dumnezeirii nu este despărţită de treimea ipostaselor. Spre deosebire de eunomieni, pentru care, omul putea să-L cunoască pe Dumnezeu prin raţiunea sa, Sf. Vasile afirmă că Fiinţa dumnezeiască este incognoscibilă în esenţa ei, dezvăluindu-se creaturii doar prin lucrările Sale în afară: „lucrările sunt diferite, pe câtă vreme fiinţa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări Îl cunoaştem pe Dumnezeu, pe când de fiinţa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară la noi, pe când Fiinţa Lui rămâne inaccesibilă"[22]. Prin această perspectivă, episcopul capadocian este un precursor al învăţăturii ce va fi sistematizate în secolul al XIV-lea de Sf. Grigorie Palama (1296-1358), referitoare la raportul dintre fiinţa dumnezeiască şi energiile necreate[23]. Prin contribuţia sa la formularea învăţăturii despre Duhul Sfânt, marele episcop se alătură Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Chiril de Alexandria şi tuturor Părinţilor care au păzit ortodoxia credinţei, în momente de încercare din istoria Bisericii nedespărţite[24].

---

[19] Idem, *Epistola 261*, II, (P.G. 32, col 172, B-C), în PSB, 12, pp. 538-539.

[20] Edificatoare ar fi refacerea contextului în care Sf. Vasile cel Mare îşi desfăşoară perioada episcopatului său. În opera sa, Sf. Vasile se referă la mai multe sinoade ţinute de către arieni, dar şi unele convocate de ortodocşi, în special, cel de la Iconium, din anul 376, şi prezidat de Amfilohie, episcopul acestei cetăţi. Sf. Vasile consideră că acest sinod a definit adevărata credinţă ortodoxă privitoare la trinitatea Persoanelor dumnezeieşti. Aici s-a precizat învăţătura despre Duhul Sfânt, în termeni asemănători cu cei din scrierea Sf. Vasile, dedicată Aceleaşi Persoane a Sfintei Treimi. Un conciliu din Capadocia va aproba si confirma aceeasi scriere vasiliană. Cf. Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*, nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande, corrigée et augmentée des notes critiques et bibliographiques, par un relugieux bénédectin, de l'abbaye Saint Michel de Farnborough, tome I, deuxième partie, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1907, p. 983.

[21] Mircea Florin Cricovean, *Idei dogmatice în epistolele Sfântului Vasile cel Mare*, cu o prefaţă de Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Editura Emia, Deva, 2004, p. 247.

[22] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 234. La o altă întrebare a lui Amfilohiu*, I, (P. G., col 868 C), în PSB, 12, p. 483.

[23] Mircea Florin Cricovean, *op. cit.*, p. 93.

[24] Stelianos Papadopoulos, *Viaţa Sfântului Vasile cel Mare*, traducere de Diacon Cornel Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003, p. 321.

Atunci când apără dumnezeirea Duhului Sfânt, afirmă categoric că Duhul este Cel care sfințește[25]. Dar lucrarea Lui nu este separată de lucrările celorlalte două Persoane dumnezeiești, Tatăl și Fiul. „Pentru cei care sunt vrednici, trebuie să credem că tot ce se lucrează în ei e în comun lucrarea Tatălui, a Fiului și Duhului Sfânt: orice har, orice putere, orice înaintare morală, viață, mângâierea, schimbarea care duce la nemurire, trecerea la libertate, precum și toate celelalte bunuri care ajung până la noi"[26]. În același timp, Sf. Vasile, prin precizările sale terminologice, în special cele legate de *ousia* și de *ipostasis*, va contribui decisiv, prin crearea unui limbaj dogmatic, la formularea dogmei hristologice, la mijlocul veacului următor, la Calcedon, Hristos fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat[27].

Sf. Vasile considera că puterea de gândire a omului merge până acolo unde îi este îngăduit[28], principiul *fides praecedit intellectum*, fiind întărit, ori de câte ori le vorbea oamenilor despre Dumnezeu. „Cât despre mărturisirea de credință, noi nu vrem să primim alta mai nouă, așa cum au încercat să ne prezinte alții, dar nici nu îndrăznim să compunem alta ieșită din mintea noastră, ci numai ceea ce ne-au învățat Sfinții Părinți, numai pe aceea o popularizăm printre cei care ne întreabă"[29]. Explicând necesitatea pregătirii spirituale pentru a-L putea cunoaște pe Dumnezeu, Sf. Vasile vorbește despre patimile trupești ca despre spini, care alături de bogăție, slavă și grijile lumești, constituie adevărate piedici ale vederii de Dumnezeu[30].

Trecerea de la cunoașterea materială la cunoașterea nematerială este numită scripturistic *înviere*, iar *ziua cea de apoi* este cunoașterea după care nu mai există altă cunoaștere. Ea se realizează prin Duhul. În fapt, cunoașterea de sine îl conduce pe om la cunoașterea de Dumnezeu. În sine, omul poate admira

---

[25] „Și dacă numim dumnezei pe cei desăvârșiți după virtute, cum este lipsit de dumnezeire Cel ce face pe alții dumnezei?", Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie, Cuvântul al III-lea*, p. 135. Sau „Că este mai presus de zidire (Duhul Sfânt) ne-o întăresc îndeajuns cele predate nouă prin Scripturi, deoarece nu se poate să fie de aceeași fire Cel ce sfințește și cele sfințite, Cel ce învață și cele învățate, Cel ce descoperă și cele ce au nevoie de descoperire", Cf. *Ibidem*, pp. 136-137.

[26] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 189*, VII, *Către marele medic Eustathe*, (P. G., col. 693 A-B), în PSB, 12, p. 388.

[27] Mircea Florin Cricovean, *op. cit.*, p. 95

[28] Otto Bardenhewer, *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church*, translated from the second edition, by Thomas J. Shahan, with the approbation and recommendation of their lordships the archbishops and bishops of Convigton, Freiburg, Milwaukee, Ogdensburg, St. Louis, Sioux Falls and Springfield, B. Herder, Freiburgh im Bresgau, 1908, p. 280.

[29] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 140*, II, în PSB, 12, p. 328.

[30] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia la psalmul XLV*, VIII, *La sfârșit. Pentru fiii lui Core. Psalm pentru cele ascunse*, în PSB, 17, p. 307.

marea înțelepciune a Creatorului. Acesta nu poate fi văzut cu ochii trupului, pentru că este necorporal. Dumnezeu trebuie admirat și pentru „modul minunat" în care coexistă în unitate trupul cu sufletul, puterile sufletești păstrând în unitate toate mădularele trupului. Între trup și suflet există o dragoste specială, trupul primește viață de la suflet, iar sufletul de la trup ia durerile. „Sufletul își pierde propria sa frumusețe dacă alunecă spre patimile trupului; și iarăși, dacă se curăță de urâțenia pricinuită de viciu, se înalță prin virtute la asemănarea cu Creatorul"[31]. Omul a fost creat să privească spre Dumnezeu, iar poziția sa verticală, privirea îndreptată spre cer, simbolizează originea dumnezeiască dar și faptul că în viața aceasta pământească, omul nu trebuie să „se îndeletnicească cu pântecele, nici cu pasiunile cu cele de sub pântece, ci să aibă toată pornirea sa spre înălțime"[32].

Trupul omului supus grijilor materiale

Fără a lăuda căsătoria, Sf. Vasile o acceptă. Monahii sunt, însă, cei care doresc să atingă perfecțiunea. Sf. Vasile nu cere tuturor să părăsească lumea pentru a îmbrățișa asceza monastică, dar își dorește ca tot mai multe inimi să fie doritoare de o astfel de viață[33] consacrată lui Dumnezeu. Entuziasmul Sf. Vasile în apărarea monahilor[34] face ca atenția cititorilor operei sale să fie concentrată asupra acestui stil de viață, fără ca autorul nostru să-l nege pe celălalt. Dimpotrivă, ca un fin cunoscător al vieții, Ierarhul capadocian arată jertfa la care cel căsătorit este chemat să trăiască: cel căsătorit, fiind în tranșeul luptei, nu poate abandona lupta, ca și cum ar vrea să îmbrățișeze viața lumii, căci pentru dobândirea mântuirii este nevoie de multe osteneli[35]. Dar, în același timp, consideră că pentru unii oameni, căsătoria este prilej de antrenare în „dorințele, plăcerile și grijile lumești". Există în natura trupului o dorință puternică și constrângătoare exprimată prin dorința bărbaților pentru femeie, sau a femeilor pentru bărbat[36]. Spre deosebire de aceștia, „cel necăsătorit poate să se întrețină

---

[31] Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: Ia aminte la tine însuți, Despre credință*, în PSB, 17, p. 374.

[32] *Ibidem*.

[33] G. Bardy, art. *Saint Basile*, în *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publiésous la direction de Marcel Viller, assisté de F. Cavallera et J. De Guibert, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, tome I, AA – Byzance, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris, MCMXXXVII, col. 1278-1279.

[34] Jean Gribomont, *Saint Basile: Évangile et Église*, Mélanges, Tome I, Présentation par Enzo Bianchi, în *Spiritualité Orientale*, nr. 36, 1984 , p. 147.

[35] Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic (I) și sfătuire pentru renunțarea la viața (lumească) și pentru desăvârșirea duhovnicească*, II,în PSB, 18, p. 62.

[36] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice, Către cei care locuiesc chinovitic și singuri, Introducere*, I, în PSB, 18, p. 469.

singur pe sine și nevoile sale legate de trup, sau poate chiar să le și înfrunte, pentru că are puterea să se convingă ușor spre aceasta; dar cel care are grija soției și a copiilor nu este stăpânul părerii lui, ci lucrează de nevoie după plăceri și – fiindcă se ocupă cu îngrijirea copiilor – este invadat de griji nenumărate"[37].

Față de omul căsătorit, trupul monahului este cu totul dăruit și consacrat lucrării și iubirii lui Dumnezeu. Monahul nu mai are putere asupra propriului său corp. De aceea, va spune că cinul monahal este o rânduială a celor fără trup. Chipul monahal este ca și al doilea Botez, iar tunderea în monahism este o dezbrăcare de omul cel vechi, supus păcatului și îmbrăcarea în omul cel nou. Este o chemare către viața îngerească[38]. Harisma fecioriei nu poate fi dobândită numai prin renunțarea la nașterea de prunci, căci se poate desfrâna și prin cuvânt sau cu privirea, prin săvârșirea adulterului, cu urechea, prin ascultarea de cuvinte nepotrivite. Atât cei care sunt dedicați vieții netrupești, dar și cei căsătoriți sunt chemați, se pot face părtași fericirii dumnezeiești[39]. „Pentru că înțeleptul adevărat, care are trupul (drept) sală de meditație și de locuință sigură a sufletului, chiar dacă s-ar afla din întâmplare în piață, sau la bâlci, sau la munte, sau pe câmp, sau în mijlocul unei mari mulțimi, el își concentrează mintea în sine și reflectează la cele ce i se potrivesc lui. Căci este posibil ca ascetul stând în casă, cu gândurile să rătăcească afară"[40].

Pentru a întări superioritatea slujirii sufletului, spre deosebire de cei care se dedică trupului, Sf. Vasile remarcă diferența de slujire dintre cele două femei din Evanghelie, Marta și Maria. Pe una nu a îndepărtat-o Hristos de la lucrul ei, iar pe cealaltă a primit-o pentru devotament. Marta reprezintă partea inferioară a existenței, fiindcă a ales pe cea corporală, dar foarte utilă – slujirea; cealaltă, Maria, este superioară și mai duhovnicească, fiindcă s-a înălțat prin înțelegerea tainelor. Dar cine o alege pe Maria, pentru că a ignorat slujirea trupului și s-a dedicat contemplării duhovnicești, să facă aceasta cu consecvență și sinceritate. „Lasă trupul, lasă agricultura, bucătăria și pregătirile, și așează-te lângă picioarele Domnului și ascultă cuvintele Lui, ca să devii părtaș al tainelor dumnezeirii. Deoarece (contemplarea) învățăturii lui Iisus este mai înaltă decât slujirea trupului"[41]. Cel care a îndurat lupta mare cu trupul și a avut

---

[37] *Ibidem*, p. 470.

[38] Sf. Vasile cel Mare, *Despre chipul și cinul monahal*, în *Sfaturi la intrarea în monahism*, cuvânt înainte de Arhim. Teofil Pârâian, prefață de Pr. Constantin Galeriu, postfață de Arhim. Ioasaf Popa, colecția *Comorile pustiei*, Editura Anastasia, București, 1998, p. 69.

[39] Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic (II)*, I, în PSB, 18, p. 198.

[40] Idem, *Constituțiile ascetice*, cap. V: *Se cuvine ca ascetul să se îndeletnicească cu lucrări potrivite*, în PSB, 18, p. 489.

[41] *Ibidem*, cap. I, *Se cuvine ca rugăciunea să fie avută în vedere înainte de toate*, 1, în PSB, 18, p. 472.

bucuria de a intra în legătură cu Dumnezeu „cu mintea curățită de amestecul celor materiale și desprinsă de frecventarea patimilor lumești", este sfătuit „să nu mai coboare iarăși prin excitările cărnii la practicarea pasiunilor ei; să nu accepte nici aburii care se ridică de acolo, ca să nu se întunece astfel ochiul sufletului ca de o pâclă foarte adâncă și să nu decadă din contemplarea dumnezeiască, așa cum se iritā privirea cugetului de fumul patimilor"[42].

Sănătatea trupului este mai puțin importantă față de țelul pe care trebuie să-l aibă creștinul în viață. Biruința vrăjmașilor nu se poate dobândi cu puterea trupului, ci cu răbdarea sufletului și cu suferirea necazurilor[43]. Dar, în același timp, chinuirea trupului cu nevoințe prea mari nu mai permite slujirea aproapelui, chiar dacă autorul nostru însuși își disprețuia adesea boala pentru folosul sufletesc al credincioșilor. Cel care sieși își este cauză de îmbolnăvire se aseamănă cu cel care vrea să se sinucidă, pentru că înfrânarea nemăsurată de la bucate este o boală grea sufletului, care aduce și boală în trup[44].

Dar de unde vin bolile? Dumnezeu a făcut trupul și nu boala; a făcut sufletul dar nu păcatul. Prin întrebuințarea rea a voinței sale libere, omul a început să moară din cauza păcatului. Sufletul are puterea de a stărui în contemplarea binelui, „dar atunci când săturat de desfătările cele duhovnicești, ca îngreunat de somn și alunecând de la cele de sus, se amestecă cu trupul, spre a se desfăta cu plăceri rușinoase"[45]. Se remarcă aici cuvintele celui care a suferit mult din cauza bolii. El însuși mărturisea în 373, lui Eusebie de Samosata că boala e starea sa firească[46]. În prima parte a aceluiași an, scria aceluiași episcop de Samosata că niciodată nu a fost mai aproape de viață și de moarte, și puțini au tăria diamantului de a rezista cu adevărat bolii[47]. De fapt, Sf. Vasile cel Mare consideră că omul a fost creat liber de orice durere. Durerea și suferința trupului pot veni fie din căutarea plăcerii, dar și din oboseala peste măsură a trupului. Dacă este bolnav, trupul nu poate să se îngrijească de cele înalte, „ci este preocupat de senzația durerii și se înclină doborât de suferință"[48]. Sf. Vasile s-a ocupat și de tămăduirea trupului bolnav al omului, nu numai de sufletului acestuia[49].

---

[42] *Ibidem*, *Introducere*, I, p. 470

[43] Idem, *Omilia a II-a Despre Post*, în PSB, 17, p. 359.

[44] Ierodiacon Ioasaf Popa, *Viața monahală la Sfântul Vasile cel Mare*, colecția *Comorile pustiei*, Editura Anastasia, București, 2000, p. 121.

[45] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a IX-a, Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, PSB, 17, p. 442.

[46] Idem, *Epistola 136, Către Eusebiu episcop de Samosata*, în PSB, vol. 12, p. 320

[47] Idem, *Epistola 138, Către Eusebie al Samosatelor*, în PSB, vol. 12, p. 323.

[48] Idem, *Cuvânt ascetic (II)*, III, în PSB, 18, p. 201.

[49] Sarah Coakley, editor, *Religia și trupul*, traducere de Dan Șerban Sava, Editura Univers, București, 2003, p. 111.

Lipsa de atenție a sufletului duce, însă, la asediul patimilor trupului. Acestea sunt ca și „câinii răi și îndrăzneți" care se trezesc și atacă cu toată forța sufletul. Sf. Vasile cel Mare precizează o specializare a lucrării demonilor, „fiecare dintre patimi încearcă în mod diferit ca să-l divizeze, repartizându-și sieși în parte din puterea lui vitală. Căci știu că sufletul, deși este unul și același, are (totuși) două puteri: una este cea vitală a trupului, iar cealaltă este cea care are în vedere cele ce există, pe care o și numim rațiune. Dar puterea vitală a trupului, fiindcă trupul și sufletul sunt unite, există de la natură, în temeiul unirii, și nu dintr-o dispoziție; căci așa cum soarele nu este în măsură să nu lumineze lucrul către care și-a trimis razele, la fel și sufletul nu poate să nu dea viață trupului în care va fi creat"[50]. Însă, atunci când mintea este „distrată, dorințele trupești se dezvoltă în suflet, provocând diferite tulburări", iar omul devine leneș în privința faptelor bune"[51].

Prin urmare, slujirea trupului trebuie să fie inferioară slujirii sufletului, căci acela care se îngrijește ca trupului să-i fie cel mai bine, dovedește că nu se cunoaște pe sine însuși. Mai ușor este celui bolnav de ochi să privească soarele, decât celui cu inima necurățită de patimi să înțeleagă această taină[52]. Cum se poate recunoaște omul trupesc? Prin importanța pe care acesta o acordă bunurilor materiale sau acelora care aduc bogăție în viața aceasta: bogăția, sănătatea, puterea. Omul acesta Îl va lăuda pe Dumnezeu în împrejurări bune și Îl va osândi atunci când trece prin greutăți[53].

Relația unitară dintre trup și suflet, în efortul ascetic

Idealul ascetic a fost punctul central al vieții sale, vizibil atât în eforturile ascetice personale, cât și în preocuparea de a organiza și a îndemna pe alții spre viața ascetică[54]. Încă din zorii primilor săi pași spre Hristos, Sf. Vasile mărturisește că l-au atras cei care se nevoiau pentru mântuire. Într-una din epistolele sale va sublinia tocmai acest dor după Dumnezeu, exprimându-și admirația față de oamenii ce se găseau în Alexandria, dar și în Palestina, în Celesiria și în Mesopotamia, (și nu erau puțini pentru acea vreme, după mărturia lui Sozomen[55]!), oameni care prin înfrânarea lor de la mâncare și băutură, prin

---

[50] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, cap. II, *Despre supravegherea gândurilor si că trupul nu este rău cum au socotit unii*, 2, în PSB, 18, p. 479.

[51] *Ibidem*, cap. XXVI, *Pe cel care tinde spre desăvârșire, ieșirea nu va putea să-l păgubească*, I, p. 519.

[52] Idem, *Omilia a XXI-a, Despre a nu ne lipsi de cele lumești și despre focul dinafara Bisericii*, VII, în PSB, 17, p. 578.

[53] Idem, *Omilia la psalmul XLV*, X, PSB, 17 p. 323.

[54] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 116.

[55] Sozomen, *Istoria bisericească*, cartea VI, XXVIII-XXXV, tradusă în românește de IPS Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat al României, Tipo-Litografia *Cărților Bisericești*, București, 1897, pp. 248-262.

stăruința în tot felul de munci, prin râvna lor neîntreruptă pentru rugăciune i-au fost modele vii: „... văzând cum înlătură somnul și cum își impun să se abțină de la orice poftă a firii, păstrându-și în toată vremea mintea slobodă și înălțată deasupra patimilor, în foame și sete, în frig și golătate, fără să poarte grijă de trup și fără să se gândească prea mult la el și să-i ducă prea multă grijă, lăsându-mi impresia că ar petrece într-un trup străin, ca și cum și-ar avea cetățenia în cer. Și tot minunându-mă de aceste lucruri și fericind într-una viața acestor oameni, întrucât ei arătau tot timpul *în trup, omorârea lui Iisus* (II Corinteni, 4,10), mi-am dorit din toată inima să păsesc și eu pe urmele lor cât îmi stă în putință"[56].

Cu toate că nu-i dedică un tratat special, Marele Vasile face deseori referințe la constituția omului, la căile de desăvârșire, la frumusețea vocației omului. Cu delicatețea celui preocupat de propria mântuire, Sf. Vasile, ori de câte ori are ocazia, prezintă noi sensuri ale coexistenței de viață a sufletului cu trupul, în efortul ascetic. Nu întâmplător, Sf. Teodor Studitul fermecat de scrierile ascetice ale Sf. Vasile cel Mare, nu ezită să-l compare cu apostolul care deține cheile cerurilor[57]. Chiar Episcopul capadocian avea să mărturisească: „Către El – Hristos – mă grăbesc și către Tatăl și către Duhul Sfânt. Pentru aceasta mă nevoiesc ca să mă fac bineplăcut Lui, ca unul care mă socotesc nevrednic de bunătățile lumii. De altfel nici eu nu sunt pentru lume, nici lumea pentru mine"[58].

Spre deosebire de trup a cărui vedere este ochiul, sufletul are ca organ de vedere mintea, care este de aceeași natură cu el, „dar nu așa ca existând unul în celălalt, ci sufletul și mintea se identifică, pentru că mintea este puterea naturală de rațiune a sufletului, iar nu ceva din afară". Prin urmare, atunci când sufletul reflectă la cele bineplăcute și necesare, atunci se eliberează de influențele păgubitoare ale trupului înfrânând pornirile dezordonate ale trupului, „redobândește liniștea ce i se cuvine și, fără nici o piedică, se atașează gândurilor conforme cu natura ei căci, potrivit puterii care există în ea, contemplă cu intensitate Sfânta și adorata Treime"[59]. Omul pătruns de frica de Dumnezeu nu poate greși înaintea Lui, la fel cum trupul străpuns de cuie nu poate lucra din pricina durerilor de care este stăpânit[60]. Pentru omul credincios, frica de Dum-

---

[56] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 223*, II, (P. G., 32, col. 824 A-D), în PSB, 12, p. 458.

[57] Sf. Teodor Studitul, *Epigr.*, LXVI, P. G., vol. XCIX, col. 1797 C, apud J. Pargoire, art. *Basile de Césarée(Saint) et basiliens*, în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome deuxième, prémière partie, B, publié par Fernard Cabrol et Henri Leclercq, Libraire Letouzey et Ané, 1925, Paris, col. 507.

[58] Sf. Vasile cel Mare, Epistola 42, V, (P. G. 32, col. 1033 C), în PSB, 12, p. 196-197.

[59] Idem, *Constituțiile ascetice*, cap. II, *Despre supravegherea gândurilor și că trupul nu este rău cum au socotit unii*, 1, în PSB, 18, p. 478.

[60] Idem, *Omilia a XII-a, La începutul Proverbelor*, IV, în PSB, 17, p. 471.

nezeu îl oprește de la săvârșirea păcatului, căci scopul declarat al creștinului, trebuie să fie Împărăția cerurilor, „fericita viețuire din veacul ce va să fie"[61].

Ca un atent cunoscător al vieții ascetice, Sf. Vasile consideră că patimile trupului pot fi adormite în două moduri: „pe de o parte, le cumințește și le calmează prin înfățișarea lucrurilor celor mai bune și mai convenabile cu care se îndeletnicește, iar pe de altă parte, prin grija lui, (supraveghind) liniștea trupului". Dacă însă sufletul nu va pune în lucrare partea lui de veghere, „atunci patimile trupului vor găsi inactivă puterea vitală, o vor împărți și, fiindcă nu va exista nimeni ca să supravegheze și să împiedice răul (patimile), vor antrena sufletul spre propriile lor plăceri și acțiuni. Așa încât patimile trupului sunt violente atunci când puterea rațională care există în noi lâncezește, dar sunt ascultătoare atunci când aceasta reacționează și dispune"[62].

Dacă sufletul folosește pornirile trupului potrivit puterii sale vitale, atunci salvează și trupul și pe sine. Neglijat de suflet, trupul, lipsit de gândire rațională, „se îndepărtează de la drumul drept și antrenează spre același rău sufletul, nu din propria-i răutate, ci din cauza acelei indiferențe (a sufletului)". Este foarte importantă precizarea pe care o face Sf. Vasile cel Mare referitor la pervertirea trupului prin păcatul originar: „trupul este nevinovat față de cei care au încercat să-l acuze de (a fi) căpetenie a răutății, iar răspunzător pentru lipsa de grijă este sufletul, ca acela căruia îi revine conducerea asupra trupului, dar nu fiindcă acesta ar avea de la natură răul în sine, ci pentru că-i lipsește binele care a fost instituit în el. Căci viciul nu este nimic altceva decât lipsa virtuții"[63].

Cu atât mai mult, susține marele capadocian, „pasiunile trupului nu vor găsi în nici un caz prilej să se trezească atunci când sufletul se îndeletnicește cu cele de mai sus și nu oferă prilej trupului pentru trezirea pasiunilor"[64]. De aceea, îndeamnă Sf. Vasile, „ușurează-te cu ostenceala virtuților, cu postul, cu vegherea, cu ascultarea, cu liniștea, cu psalmodierea, cu rugăciunile, cu lacrimile, cu lucrul mâinilor noaptea, cu răbdarea oricărei supărări care îți iese înainte și de la demoni și de la oameni"[65].

Într-o epistolă către Grigorie de Nazianz, dinainte de perioada episcopatului, Sf. Vasile cel Mare formulează un adevărat ghid al vieții ascetice, cu toate că, mai târziu, temperând asprimea, va muta comunitatea ascetică în oraș, dându-i un puternic caracter filantropic[66]. Dincolo de zelul său pentru Ortodoxie,

---

[61] Idem, *Omilia la Psalmul XLVIII,* I, în PSB, 17, p. 309.

[62] Idem, *Constituțiile ascetice* II, 2, în PSB, 18, p. 479.

[63] *Ibidem*, II, 3, p. 480.

[64] *Ibidem*, cap. IV, *Se cuvine ca să potrivim cumpătarea după puterea trupului, iar munca trupească este bună și legitimă*, 3, p. 484.

[65] Idem, *Cuvânt ascetic (I),* IX, în PSB, 18, p. 71.

[66] Cf. nota trad. Prof. Iorgu D. Ivan, din *Epistola către Grigorie* de Sf. Vasile cel Mare, în PSB, 18, p. 531.

el însuși era un om iubitor de pace[67]. Sf. Vasile considera că mai întâi, e nevoie ca mintea să se găsească în stare de liniște – aceasta este începutul mântuirii. Dacă în suflet există pace, nici limba nu discută lucruri omenești, nici ochii nu privesc trupurile parfumate și armonioase, nici urechea nu atrage atenția spre cuvintele aducătoare de plăcere sau voluptate. Mintea nu se mai risipește în afară, ci se adună în sine și se înalță spre înțelegerea lui Dumnezeu[68]. Despărțirea de grijile lumești, hrănirea minții cu gânduri cerești, și așezarea liniștii ca început al curăției sunt la fel de importante atât pentru omul căsătorit, cât și pentru călugăr. Despărțirea de lume nu înseamnă numaidecât plecarea trupească din mijlocul ei, ci izbăvirea sufletului de dorul după cele trupești.

De aceea, virtuțile trebuie lucrate atât pentru trup cât și pentru suflet, „căci dacă am fi fost stabiliți fără trup, ar fi fost necesar să cercetăm ceea ce este mai de preț numai pentru suflet; dar fiindcă omul este dublu, dublă se cuvine să fie și căutarea virtuții, obținând-o și prin oboselile trupului și prin exercitările sufletului"[69].

Dintre virtuțile proprii sufletului, Sf. Vasile enumeră: bunăvoința, indulgența, modestia, bunătatea, dragostea frățească, sinceritatea, dragostea de adevăr, compasiunea, amabilitatea, filantropia. La dobândirea acestora, „trupul nu contribuie cu nimic mai mult pentru suflet, decât numai că se face pentru el camera de deliberare în care sunt discutate virtuțile și sunt luate hotărârile". Aceste virtuți sufletești sunt puse în pericol de vanitatea omului, păcat de care oricine se poate lăsa cuprins. Dintre numirile date vanității de către Sf. Vasile cel Mare, ne dăm seama de consecințele pe care aceasta le produce în sufletul și trupul omului: „Să evităm vanitatea, câinele răpitor al bogăției sufletești, vrăjmașul agreabil al sufletelor noastre, viermele virtuților, jefuitorul cu plăcere al faptelor noastre bune, cel care a uns cu miere otrava înșelăciunii, ce-i este familiară și a întins către cugetele oamenilor paharul aducător de moarte"[70].

Elocventă pentru înțelesul pe care Sf. Vasile îl acordă trupului, este imaginea acestuia de corabie, în care mintea se înalță deasupra pasiunilor și poate feri sufletul de furtunile care vin prin trup: mânia, teama, plăcerile, întristările. „Acestea cad asupra sensibilității trupului ca o furtună puternică și înecă adeseori sufletul lipsit de conducere"[71].

Pentru a-și convinge contemporanii, Sf. Vasile face deseori apel la Platon, care chema la slujirea rațiunii și nu a trupului. Mai mult, marele capadocian

---

[67] Henry Barclay Swetw, *Patristic Study*, Longmans, Green and Co., London, 1909, p. 88.

[68] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola către Grigorie*, în PSB, 18, p. 533.

[69] *Idem*, *Constituțiile ascetice*, IV, 3, în PSB, 18, p. 484.

[70] *Ibidem*, cap. X., *Nu se cuvine să dorim cele bune din vanitate*, 2, p. 496.

[71] Idem, *Omilia a XII-a, La începutul proverbelor*, în PSB, 17, p. 485.

invită la stăpânirea și înfrânarea trupului, iar tulburările pricinuite sufletului de către trup, să le atingem cu biciul rațiunii[72].

În viața duhovnicească, trebuie pus accentul pe virtutea cumpătării, după puterea trupească a fiecărui om, „așa încât nici să nu contribuim mai puțin decât îngăduie puterea reală, nici să nu ne forțăm peste putere"[73]. În aceeași măsură, ascetul „nici comoditatea să n-o îmbrățișeze, nici trupul să nu-l extenueze prin cumpătare exagerată. Pentru că, dacă era bine ca să neglijăm trupul și să fie un mort viu, Dumnezeu în orice caz dintru început ne-ar fi construit astfel; dar, dacă nu ne-a construit așa, totdeauna am făcut ceea ce a hotărât bine; și fiindcă ne-a creat bine, toți câți nu păstrează pe cât este posibil ceea ce a fost bine construit, păcătuiesc"[74].

Practicarea cumpătării, care este „paznicul sigur al înțelepciunii"[75], trebuie să aducă trupului întărirea care-i trebuie, fără ca acesta să ajungă să-și stăpânească sufletul. Sf. Vasile atrage atenția asupra pericolului, ca sub pretextul trebuinței trupului, omul să se lase antrenat în slujirea plăcerilor. „Căci dacă era posibil să îndeplinim nevoile trupului, suportând o lipsă continuă, aceasta ar fi (fost) extraordinar; dar fiindcă foarte puține trupuri pot să se mențină cu asemenea regim, se cuvine să postim cu măsură și să procurăm trupului întărirea care-i este necesară, fără ca plăcerea să comande"[76]. Cumpătarea ferește trupul de dorințele de neînfrânare, acestea provenind din poftă nesățioasă și din voluptate. Dar, mai întâi de toate, cumpătarea înseamnă în gândirea marelui capadocian, și nedistrarea ochilor, pentru că abținerea de la mâncăruri, e practicată și de mulți dintre filosofii elini. „Căci ce folos este dacă te abții de la mâncăruri, dar mănânci cu ochii pofta adulterului, sau cu voința ta asculți cu urechile strigăte deșarte și diavolești? Nu folosește la nimic să te abții de la mâncăruri, dar să nu te abții de la aroganța mândriei și vanității și de la alte patimi"[77].

Păcatul își imprimă lucrarea sa în trup, acesta ajungând să „poarte multe și rușinoase urme ale înfrângerii"[78]. Omul pătimaș este asemănat cu animalele de povară „care se învârtesc în jurul pietrelor de moară și, cu toate că umblă timp îndelungat, se găsesc mereu în același loc; și într-adevăr, trupul obosește, dar

---

[72] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a Către tineri, Cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, în PSB, 17, p. 579.

[73] *Idem*, *Constituțiile ascetice* IV, 1, în PSB, 18, p. 482.

[74] *Ibidem*, IV, 2, pp. 483-484.

[75] *Ibidem*, cap. XIX, *Se cuvine ca ascetul să treacă la viața ascetică cu examinare hotărâtă, și despre supunere*, p. 504.

[76] *Ibidem*, IV, 4, p. 484.

[77] *Ibidem*, cap. XIX, p. 504.

[78] *Ibidem*, cap. VI, *Nu se cuvine ca ascetul să stea de vorbă cu toți oamenii nesupravegheat*, 2, p. 490.

ele nu se îndepărtează deloc de spațiul mic", în care se află. Ca și acestea, oamenii supunându-se patimilor trupului, nu fac nici un progres duhovnicesc „ci aleargă într-un cerc fără sfârșit și îndeletnicindu-se mereu cu dorințele și plăcerile trupești, trec de la acestea iarăși la aceleași și nu se îndepărtează de sclavia răutății din cauza perversității intenției lor"[79]. Păcatul robește sufletul prin monotonia și repetitivitatea fără sens real a lucrării lui.

Trupul poate favoriza păcatul mândriei, pentru că îl pot semeți pe om „puterea mâinilor, iuțeala picioarelor, frumusețea trupului, dar care vor fi nimicite de boli și vestejite de vreme"[80]. În același timp, păcatul slavei deșarte se poate manifesta și prin dorința unora ca numele lor să fie menționat pe construcțiile pământești, pe morminte, încercând prin aceasta să-și prelungească viața aici pe pământ prin pomenirea lor de către oameni. Aceasta nu arată decât că nădejdea lor stă în cele pământești, iar „slava de aici le e de ajuns pentru fericirea lor"[81]. Prins de furia desfrânării, trupul epuizat de puterea lui firească, devine „mai slab, trândav și neputincios la toate"[82].

Omul nu este ferit nici de patima lăcomiei de avere[83], față de care poate lupta prin disprețuirea trupului, căci „grija prea mare pentru trup este vătămătoare chiar pentru trup, dar este o piedică pentru suflet"[84]. Sf. Vasile spune că e „curată nebunie să te lași subjugat de trup și să-i slujești"[85]. Lăcomia după bogăție este o boală a sufletului, care se aseamănă cu boala celor lacomi după mâncare, care mai bine ar muri de prea multă mâncare decât să dea și celor lipsiți[86].

Păcatele personale nu-l afectează numai pe cel care le săvârșește. În acest sens, omul nu trebuie să laude pe cel vicios, pentru că atunci contribuie la osândirea acestora: „... pe flecar îl numesc om plăcut, pe cel care spune vorbe de rușine om de societate, iar pe cel aspru și mânios îl numesc om serios; pe cel zgârcit

---

[79] *Ibidem*, cap. VIII, *Asceților nestatornici nu trebuie să li se acorde încrederea și libertatea de a vorbi, ci de cei asemenea să ne ferim*, 2, pp. 493-494.

[80] Idem, *Omilia a XX-a, Despre smerenie*, în PSB, 17, p. 544.

[81] Idem, *Omilia la Psalmul XLVIII*, în PSB, 17, p. 318.

[82] Idem, *Omilia a XXI-a, Despre a nu ne lipsi de cele lumești și despre focul dinafara Bisericii*, în PSB, 17, p. 556.

[83] Pentru a arăta evidența actualitate a cuvintelor Sfântului Ierarh, redau remarca pe care o face într-o omilie despre cei bogați: „Când trec pe lângă casa unui om de curând îmbogățit, lipsit de gust, și-i văd casa plină cu tot felul de podoabe, știu că omul acela n-are altceva mai de preț decât cele ce se văd; știu că împodobește cele neînsuflețite, dar sufletul îi este neîmpodobit", cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a VII-a, Către bogați*, în PSB, 17, p. 414.

[84] Idem, *Omilia a XXI-a, Despre a nu ne lipsi de cele lumești și despre focul dinafara Bisericii*, în PSB, 17, p. 580.

[85] *Ibidem*.

[86] Idem, *Omilia a VI-a, la cuvintele Evangheliei după Luca: Strica-voi jitnițele mele și mai mari le voi zidi, și despre lăcomie*, în PSB, 17, p. 401.

și fără de milă îl laudă că e om econom; pe cel risipitor îl laudă că e darnic, iar pe cel desfrânat și destrăbălat îl laudă ca pe un om petrecăreț și slobod; și ca să spun pe scurt, dau oricărui păcat numele virtuții contrare păcatului. Unii dintre aceștia binecuvântează cu gura, dar cu inima blestemă. Căci cu lauda cuvintelor lor aduc tot blestemul în viața acelora, făcându-i vrednici de veșnica osândă cu laudele pe care le aduc"[87].

Pentru omul care dorește să-L imite pe Hristos, prin virtuți sufletești și prin exerciții trupești, trebuie să-și păstreze corpul activ, prin practicarea faptelor bune. „Este bine și avantajos, spune marele Ierarh, ca mai degrabă să întărim corpul decât să-l părăsim și mai bine să-l facem în stare de fapte bune decât să-l facem neluerător cu voința noastră"[88]. Porunca din referatul biblic al creației: „Umpleți pământul" este înțeleasă tocmai în acest sens duhovnicesc: carnea care v-a fost dată trebuie umplută de lucrări bune. Dorul de Dumnezeu, sădit de Dumnezeu în inima fiecărui om, va ține trează conștiința că nu avem pe acest pământ cetate stătătoare: „în viața aceasta toți suntem pe drum, și toți ne grăbim spre sălașul nostru, al fiecăruia"[89].

De aceea, îndeamnă Sf. Vasile: „Creșteți, deci, din această creștere care este după Dumnezeu, din această dezvoltare care este a omului interior"[90]. Creșterea omului interior, înțeleasă ca dobândirea sfințeniei, nu se poate realiza fără lucrarea Duhului Sfânt: „Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie, pe El Îl doresc toate câte au nevoie de virtute, ca și cum ar fi udate de sufletul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăiește nu pentru că i-a dăruit cineva viața, ci pentru că El însuși este Dătătorul vieții"[91]. Este necesară o luare aminte, care se referă nu atât la vederea celor înconjurătoare cu ochii trupului, ci la contemplarea celor nemateriale, prin puterea rațională a sufletului: „Să ai neadormit ochiul sufletului, pentru paza ta"[92].

Trupul Bisericii – unirea tuturor credincioșilor în Trupul extins al lui Hristos

În tratatul dedicat Sfântului Duh, ierarhul capadocian observă că cei care renunță la păcate devin „locuință lui Dumnezeu" sau templu al Lui. Prin

---

[87] Idem, *Omilia la psalmul LXI*, în PSB, 17, p. 334.

[88] Idem, *Constituțiile ascetice*, IV, 7, în PSB, 18, p. 489.

[89] Idem, Epistola 5, P. G., 32 col. 240 D – 241 A.

[90] Idem, *Sur l'origine de l'homme, II, 3*, p. 237.

[91] Idem, *Despre Duhul Sfânt*, IX, P. G., 32 col. 109 B.

[92] Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: La aminte la tine însuți, Despre credință*, în PSB, 17, p. 510

acești oameni, harul curge, dăruindu-Se și altora[93]. Prin Duhul Sfânt, în Hristos, oamenii se sfințesc în spațiul Bisericii. În Biserică, oamenii, impregnați și uniți prin Duhul Sfânt, devin mădulare ale trupului lui Hristos, care este Biserica Lui. Prefacerea epicletică a materiei pentru Jertfa euharistică, care are loc în Biserică, se revarsă ca o Cincizecime continuă și peste mădularele sale, unindu-le și sfințindu-le. În Biserică, toți oamenii cu trupurile lor sunt un trup, oamenii devenind co-trupești. Împărtășindu-se cu Trupul euharistic, cei credincioși formează un singur Trup: al Bisericii, care este ținută în unitate prin Duhul Sfânt. Există o frățietate a tuturor creștinilor, Biserica fiind un trup cu mai multe mădulare. „Toate membrele alcătuiesc împreună trupul lui Hristos, în unitatea Duhului și își trimit reciproc folosul (obținut) din harisme. Pentru că Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare dintre ele cum a voit. Membrele se îngrijesc de binele comun, dat fiind că între ele există simpatie, în virtutea unității lor spirituale. De aceea, *dacă suferă un mădular, suferă toate mădularele; iar dacă este slăvit un mădular, se bucură toate mădularele.* Și după cum părțile se unesc într-un tot, la fel și noi ca persoane suntem uniți în Duhul; pentru că noi toți, ca un singur trup, am fost botezați într-un singur Duh"[94].

Atunci când o parte din membrii Bisericii sunt cuprinși de grijile lumii, monahii sunt aceia care prin rugăciunea neîncetată cer mila și harul lui Dumnezeu pentru toți. Pentru rugăciunile unora, Dumnezeu îi binecuvântează pe toți. Se observă la Sf. Vasile, concilierea slujirii aproapelui cu rugăciunea, el însuși fiind un model de îmbinare a sensibilității pentru contemplație cu responsabilitatea obligațiilor administrative. Pe ambele el însuși le-a împlinit în chip desăvârșit[95].

Pentru Biserica Capadociei din veacul al IV-lea, paternitatea spirituală a episcopului susținea un viu sentiment de unitate, care reflecta preocuparea mai largă a Sf. Vasile de a asigura unitatea între Bisericile Orientului și, mai mult, unitatea dintre Est și Vest[96]. În eparhia sa, credincioșii îi ascultau cuvintele și sfaturile părintești, Sf. Vasile însuși fiind adeseori apărătorul oamenilor simpli, victime ale sărăciei, ale fiscalității administrative imperiale și, nu de puține ori, slujitor al celor bolnavi, suferinzi, disprețuiți de comunitate. Îi îmbrățișa pe cei leproși ca pe niște frați. Nici măcar atunci când a fost lipsit de sprijinul

---

[93] Idem, *Despre Duhul Sfânt*, cap. IX, *Sensurile denumirilor Sfântului Duh, pe baza învățăturilor Scripturii*, P. G., 32 col. 109 B. în PSB, 12, p. 39.

[94] *Ibidem*, cap. XXVI, *Diverse sensuri ale prepoziției (v) sunt aplicabile și Duhului*, p. 76.

[95] Ernest Simmons, *The Fathers and Doctors of the Church*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, USA, 1959, p. 34.

[96] E. Venables, art. *Basil the Great*, în *A Dictionary of Christian Biography and Literature, to the End of the Sixtih Century A.D., with an Account of the Principal Sects and Heresies*, edited by Henry Wace, William C. Piercy, in one volume, London, 1911, p. 116.

locuitorilor Capadociei, nu a încetat să trăiască pentru ei[97]. Unitatea mare de la nivelul eparhiei, dintre păstor și credincioșii săi, reflectă ideea de unitate din chinovia vasiliană, între acestea fiind adevărate *fraternități monastice*[98]. În chinovii exista un raport între monahi și părinte, tipic filiației din familie, dar îndreptată spre exterior[99].

Considera că munca însăși trebuie să acopere nevoile proprii, iar ce este surplus se încredințează celor săraci. Rugăciunea și munca însoțită de rugăciune aduc omului echilibru moral[100]. Munca călugărilor trebuie să fie reglată de exigențele vieții spirituale și supuse unei stricte discipline[101]. Munca fizică trebuie armonizată cu munca intelectuală, recomandându-se studierea Sfintei Scripturi. Prin toate acestea, viața în Hristos e accesibilă tuturor. Într-o comunitate, fiecare se împărtășește din darurile celuilalt[102], întărindu-se legăturile dintre membrii ei.

În plus, omul preocupat de propria mântuire, trebuie să iubească pe toți cu aceeași dragoste, cu o iubire egală, să se roage pentru toți. Lipsa unei iubiri dezinteresate, poate provoca durere și suferință în tot trupul comunității. Așa cum omul simte durere în trupul său atunci când o parte a corpului său este bolnavă, tot așa se resimte trupul comun, al celor dedicați slujirii unuia altuia. Trupul tinde să fie sănătos, să crească într-o iubire neîmpărțită. Sf. Vasile cel Mare își va fundamenta viața de chinovie tocmai pe aceste două exigențe, separarea de lume și unirea cu ea. Este vorba, pe de o parte, despre eliberarea de grijile lumii, iar pe de altă parte de a sluji lumii, cu dragostea celui care nu mai are nimic în lumea aceasta, afară de Dumnezeu[103]. Concepția cenobitică a Sf. Vasile poate fi astfel sintetizată: comunități puțin numeroase, unde superiorul putea fi în raport direct cu fiecare membru al comunității, iar necesitățile vieții materiale nu obligau să transforme munca în scopul lor principal de existență[104].

---

[97] Benoît Gain, *L'Église de Cappadoce au IV siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, în *Orientalia Christiana Analecta*, nr. 225, Roma, 1985, p. 43.

[98] Peter Brown, *Trupul și societatea*, traducere din limba engleză de Ioana Zirra, Editura Rao, București, 1999, p. 301.

[99] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 117.

[100] Daniele Stiernon, art. *Basilio il Grande*, în *Biblioteca Sanctorum*, Instituto Giovanni XXIII, della Pontifica Università Lateranense, 1962, Roma, col. 921.

[101] G. Bardy, *art. cit.*, col. 1280- 1281.

[102] Adalbert de Vogué, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma, 2000, p. 8.

[103] Adalbert de Vogué, *op. cit.*, p. 114.

[104] Henri Leclerq, *Cénobitisme*, în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, publié par Fernard Cabrol, et Henri Leclerq, tome deuxième, deuxième partie, C-CÉSÈNE, Paris, Librairie Letouzey at Ané, 1925, col. 3149.

Consacrându-se acestei vieți monastice, Sf. Vasile cel Mare va păstra întotdeauna nostalgia singurătății. Chiar la sediul episcopal el nu a încetat să practice un ascetism riguros[105]. Accentul deosebit pus pe comuniune, armonie, se poate vedea și din dorința Sf. Vasile, ca toate să fie comune „inimile, cugetele, trupurile și acele prin care se hrănesc și se îngrijesc trupurile, comun este Dumnezeu, comun este tot ceea ce duce spre pietate, comună este mântuirea, comune sunt luptele, comune sunt ostenelile, comune sunt coroanele, unde mulți formează unul și unul nu este singur, ci în mai mulți". De aceea, nu este nimic mai prețios decât viața în unitate, unde „sunt deopotrivă robi unul altuia, sunt stăpâni unii altora", așa încât oameni din neamuri diferite „să poată fi socotiți un suflet în multe trupuri, și trupurile multe să apară ca organe ale unui singur cuget. Cel slab la trup are pe mulți care îl ajută cu bunăvoință; cel bolnav și abătut cu sufletul are pe mulți care îl îngrijesc și îl redresează"[106]. Cu adevărat comunitatea vasiliană se aseamănă cu o familie creștină[107], ca niște *frății* ce reflectau familia creștină ideală[108].

Munca însoțită de rugăciune are un profund caracter ascetic, cea din urmă sporind unitatea acestui trup extins, în fapt, comunitatea din care omul face parte. Rugăciunea permanentă și personală a fiecărui ascet este completată și desăvârșită prin orele de rugăciune comunitară. Această împreună-rugăciune zidește și mai mult unitatea întregii comunități rugătoare. Orele de rugăciune stabilite de Sf. Vasile cel Mare sunt: dimineața, când se oferă lui Dumnezeu jertfa gândurilor curate, neamestecate cu vreo preocupare lumească. La aceasta se adaugă, ceasurile al treilea, al șaselea, al nouălea, rugăciunea de la sfârșitul zilei și cea de la miezul nopții[109]. În rugăciune, după ce omul va căuta să împlinească preamărirea și umilința, va putea să ceară ce are nevoie: „dar nu bogăție cum cereai mai înainte, nici mărire lumească, nici sănătatea trupului"[110].

Cel care s-a dedicat vieții ascetice a murit și s-a răstignit pentru toată lumea, a lepădat bogăția, iubind sărăcia. A devenit liber de orice constrângere. Nimic nu mai posedă, nici măcar propriul corp. „Nu mai ai putere nici asupra corpului tău, ca ofrandă (făcută lui Dumnezeu), ci trebuie să trăiască numai împreună cu asceții, pentru că și aceștia sunt întru totul afierosiți lui Dumnezeu"[111].

---

[105] G. Bardy, *art. cit.*, col. 1274.

[106] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, cap. XVIII, *Către calugării care viețuiesc chinovitic*, 2, în PSB, 18, p. 501.

[107] G. Bardy, *art. cit.*, col. 1280.

[108] Peter Brown, *op. cit.*, p. 300.

[109] G. Bardy, *art. cit.*, col. 1281.

[110] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, I, 3, în PSB, 18, p. 473.

[111] *Ibidem*, cap XX, *Nu trebuie să se urmărească întreținerea de convorbiri cu rudele care trăiesc în viața civilă, sau să se poarte grijă de lucrurile acestora*, 2, p. 507.

În marea familie a mănăstirii, monahul nu se poate separa de ceilalți pentru că oricine s-a separat va muri[112], la fel cum „mădularele trupului, care sunt unite cu legătură fizică, nu pot să se separe de corp sau, dacă se separă, ceea ce s-a separat moare". Spre deosebire de această legătură fizică, relația duhovnicească este cu mult mai puternică. Cine ar face aceasta, acesta „este mort în suflet și este lipsit de harul Duhului, pentru că a contravenit convenției frățești" întărită de Hristos[113]. Acest trup al comunității monahale suferă, ori de câte ori, un membru al ei părăsește pe ceilalți[114].

Din aceeași perspectivă, a unității dintre mădularele unui corp, trebuie văzută și filiația pastorală dintre părintele duhovnicesc și ucenicii săi. Toate trebuie săvârșite cu binecuvântarea celui mai mare[115]. „Ascetul nu poate să se împuternicească pe sine nici pentru moment ca să se îndeletnicească cu lucrurile lui particulare, căci nici un instrument nu poate să fie mișcat fără maestru, nici un mădular al corpului nu poate să fie separat, pentru oricât de puțin, de corpul întreg, sau să fie mișcat împotriva părerii maestrului dinlăuntru și a celui care are supravegherea întregului corp; la fel, nici ascetul nu are dreptul să facă ceva sau să lucreze împotriva părerii proiestosului. Iar dacă ar spune că nu poate să îndeplinească cele ce i s-au poruncit, sub motivul slăbiciunii trupului, să încredințeze starețului (categumenului) examinarea slăbiciunii lui"[116].

În ceea ce privește alegerea duhovnicului căruia iubitorul de sfințenie și de viață îngerească trebuie să i se încredințeze, Sf. Vasile cel Mare recomandă câteva condiții: acela să cunoască dumnezeiescile Scripturi, să fie sârguincios, neiubitor de argint, neafacerist, pașnic, plin de virtuți, neranchiunos, nevanitos, modest, nedoritor de flatare, neschimbător, neiubind nimic mai mult decât pe Dumnezeu[117]. Acest trup al lui Hristos este îndrumat de unul dintre membrii comunității, *ochiul*, față de care trebuie arătată ascultare, care încurajează pe

---

[112] Situația este similară ca atunci când un preot părăsește Biserica: el nu mai este preot pentru că încetat continuitatea comuniunii: „iar cei ce s-au despărțit de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt pentru ei, pentru că prin întreruperea succesiunii a încetat continuitatea comuniunii", Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 188*, 2, P. G., 32, col. 668 B – 669 A, în PSB, 12, p. 375.

[113] Idem, *Constituțiile ascetice*, cap XXI, *Nu se cuvine să se separeu nimeni de comunitatea frățească spirituală*, 2, în PSB, 18, pp. 507-508.

[114] Adalbert de Vogüé, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Roma, 2000, p. 126.

[115] Augustine Holmes, *A Life Pleasing to God: the Spirituality of the Rules of St. Basil*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michian-Spencer, Massachusetts, 2000, p. 141.

[116] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, cap. XXVII, *Ascetul nu trebuie să aibă îndeletniciri particulare*, în PSB, 18, p. 520.

[117] Idem, *Cuvânt ascetic (I), 2*, în PSB, 18, p. 63.

cel care e pe drumul drept și ajută pe cei care au nevoie de aceasta[118] și în mâinile căruia monahul se abandonează[119].

S-a remarcat, pe bună dreptate, că perspectiva basiliană frapează prin discreție și înțelepciune. Sf. Vasile s-a apropiat cu blândețe de viața călugărului, ajutându-l să depășească toate vicisitudinile existenței sale dăruite lui Dumnezeu. De aceea, toate aceste reguli pot fi aplicate atât în comunitățile de femei, cât și în cele ale bărbaților[120]. Sf. Vasile cel Mare insistă pe analogia dintre corpul omenesc[121] și comunitatea monahală, prin extensie, cu familia și Biserica întreagă. Cei mai puternici să menajeze pe cei mai slabi, ajutându-se și întărindu-se reciproc, cultivând dragostea duhovnicească. Astfel „nici piciorul nu se va întoarce în trup împotriva mâinii, sau s-o constrângă pe aceasta pentru slujirea lui, nici mâna întreagă nu va impune greutatea funcțiunii ei degetului mic; ci fiecare mădular pune în lucrare puterea pe care a primit-o de la natură și poartă (astfel) până la capăt și pe (mădularele) cele mai slabe"[122].

Transfigurarea omului este rodul conlucrării sale cu Sfântul Duh: „dacă găsește un prigonitor care se pocăiește, îl face apostol al neamurilor, predicator al credinței, vas al alegerii. Prin Duhul, cei slabi ajung puternici, cei săraci se îmbogățesc, oamenii simpli la cuvânt sunt mai înțelepți decât înțelepții.

---

[118] Adalbert de Vogué, *op. cit.*, p. 135.

[119] Jean Daniélou et Henri Marrou, *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Introduction de Roger Aubert, tome I, din *Nouvelle Histoire de l'Église*, sous la direction de L.-J. Roger, R. Aubert, M. D. Knowles, Éditions de Seuil, 1963, p. 318.

[120] J. M. Besse, *Les moines d'Occident antérieurs au concile de Chalcédonie*, 1900, pp. 90-91, apud, P. Allard, art. *Basile (Saint)*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire, commencé sous la diréction de A. Vacant, et continué sous celle de E. Mangenot, deuxième tirage, Tome deuxièeme, BAADER-CISTERCIENS, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1910, p. 448. V. și G. Bardy, art. *Basile, évêque de Césarée*, în *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, publié sous la diréction de Mgr. Alfred Baudrillart, M. Albert Vogt et M. Urbain Rouziés, tome sixième, B-BAVIÈRE, Letouzey et Ané, Éditeurs, Paris, 1912, col. 1113-1114. Dar si Idem, art. *Basilius von Cesarea*, în *Reallexicon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseiandersetzung des Christentum mit der Antiken welt*, im Verbindung mit Franz Joseph Dölger und Hans Lietzmann und unter besonderer Mitwirkung von Jan Hendrik Waszink und Leopold Wenger, herausgegeben von Theodor Klauser, Band I, Aund O-Bauen, Stuttgart, 1950, col. 1261-1265.

[121] Toți frații din mănăstire sau toți cei care sunt preocupați de viața ascetică, cu singurul ei scop, mântuirea sufletului, trebuie să aibă „o singură inimă, o singură voință, ..., să formeze toți frații mănăstirii un singur trup format din diferite mădulare", cf. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic (III), 1*, PSB, vol. 18, p. 205.

[122] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, cap. XXXI, *Se cuvine ca proiestosul să potrivească cele rânduite după puterea corpului fiecăruia; și despre cei care-și ascund puterea*, în PSB, 18, p. 522.

Pavel era slab, dar prin venirea Duhului, ștergarele trupului lui vindecau pe cei care le primeau. Și Petru avea un trup plin de slăbiciune, dar prin harul Duhului, care sălășluia în el, umbra făcută de trupul lui alunga bolile celor suferinzi"[123].

O dată cu învierea cea de obște, trupul cel topit în sicriu va învia, iar sufletul va locui iarăși în trup și va fi martor nemincinos al celor săvârșite în viață[124]. De-a lungul vieții sale, omul moare de mai multe ori. Vârstele diferite arată că sunt oameni diferiți, iar căderile în păcate sunt tot atâtea morți, pe care omul le trăiește ori de câte ori gustă din plăcerea trecătoare a amăgitoarelor păcate. Dincolo de lepădările repetate de Hristos, omul care se biruiește pe sine, ajunge în țara celor vii. Acolo „nu-i noapte, nu-i vis, amăgirea morții; în care nu-i mâncare, nu-i băutură, proptelele slăbiciunii noastre, nu-i boală, nu-i suferință, nu-s spitale, nu-s tribunale, nu-s negustătorii, nu-s meserii, nu-s bani, nu-i conducerea celor răi, nu-i pricină de războaie, rădăcina vrăjmășiei, ci e țara celor vii, nu a celor care mor din pricina păcatelor, ci a celor care trăiesc viața cea adevărată, viața în Hristos Iisus"[125].

Unirea omului cu Dumnezeu se face în Duhul Sfânt. În tratatul dedicat Sfântului Duh, se spune că sufletul nu se unește cu Duhul așa cum s-ar putea apropia cel trupesc de cel netrupesc, ci prin abținerea de la păcate. Sufletul, datorită iubirii de trup, s-a înstrăinat de intimitatea lui Dumnezeu[126]. Numai prin unirea cu Dumnezeu, omul revine la frumusețea firească dintâi. Cum poate să se unească omul cu Dumnezeu? Prin statornicia în cumpătare, cu sârguința la rugăciune, cu dragostea sinceră față de frați, cu smerenia cugetului, cu grija față de cei oropsiți, cu frângerea inimii, cu păstrarea voioșiei până și în clipele de suferință, dar mai presus de toate gândul la înfricoșata judecată, de care puțini își mai aduc aminte, ignorând cu totul pe ce poartă vor ieși din lumea aceasta, iată câteva din sfaturile pe care le dă unei tinere, Teodora, preocupată de viața evanghelică[127].

Depășirea în Duh a trupului și a tuturor celor create se împlinește nu prin disprețuirea acestora, ci prin unirea omului cu Dumnezeu, iar mintea luminată de har contemplă tainele cele mai presus de înțelegere: „Iar tu, dacă vrei să vorbești sau să auzi ceva despre Dumnezeu, părăsește trupul, părăsește simțurile trupești, lasă pământul, lasă marea, lasă în urma ta văzduhul, nu mai ține seama de anotimpuri și de buna întocmire a vremurilor și nici de podoabele pământului, înalță-te mai presus de înălțimile văzduhului, treci dincolo de stele, de minunăția lor, dincolo de frumoasa lor podoabă, dincolo de măreția lor, de folosul oferit de ele întregului univers, dincolo de buna lor rânduială, dincolo de

---

[123] Idem, *Omilia a XV-a, Despre credință*, în PSB, 17, p. 512.

[124] Idem, *Omilia a VII-a, Rostită în timp de foamete și secetă*, în PSB, 17, p. 433.

[125] Idem, PSB, 17, p. 344.

[126] Idem, *Despre Duhul Sfânt*, PSB, 12, p. 39.

[127] Idem, *Epistola 173, Către Teodora, Canonica*, în PSB, vol. 12, p. 364.

strălucirea lor, dincolo de poziția lor, de mișcarea lor, de raportul în care se găsesc unele cu altele și de depărtarea unora de altele. După ce ai străbătut cu mintea tot universul, după ce ai depășit cerul și ai ajuns mai presus de el, privește cu mintea numai frumusețile celе de acolo, oștirile cerești, cоrurile îngerilor, dregătoriile arhanghelilor, slava domniilor, locurile întâi stătătoare ale tronurilor, privește puterile, începătoriile, stăpâniile. După ce ai străbătut întreg universul, după ce te-ai urcat cu gândul mai presus de toată zidirea și ți-ai înălțat mintea dincolo de toate acestea, contemplă firea dumnezeiască, identică cu sine însăși, nestrămutată, neschimbată, impasibilă, simplă, necompusă, neîmpărțită, lumină neapropiată, putere nespusă, măreție fără de hotar, slavă cu orbitoare strălucire, bunătate dorită, frumusețe nemeșteșugită, care copleșește sufletul inundat de ea, dar cu neputință de arătat după vrednicie, prin cuvânt"[128].

Uneori, concepția Sf. Vasile despre trupul omului este aparent negativă, față de importanța pe care i-o acordă sufletului. În acest sens, ar trebui înțeles contextul filozofic al antichității târzii. Pe de o parte filozofia greacă, care spunea prin Platon că trupul, *soma*, este un mormânt, *sema*, pentru suflet, idee reluată și de neoplatonici; fără a mai menționa înțelegerea aproape străină de aceștia, susținută de Filon, încă din veacul I, pentru care trupul s-a stricat în natura sa[129]. Pe de altă parte, trebuie amintite devierile de la o antropologie creștină autentică, cum este concepția lui Apolinarie din Laodiceea[130], despre trupul

---

[128] Idem, *Omilia a XV-a, Despre credință*, în PSB, 17 p. 510.

[129] Sarah Coakley, *op. cit.*, p. 103.

[130] În ceea ce-l privește pe Apolinarie din Laodiceea Siriei, un adversar de temut al arianismului și un campion al rezistenței creștine împotriva restaurației păgâne a lui Iulian Apostatul, acesta considera că într-o persoană nu pot exista două realități perfecte și complete: Fiul lui Dumnezeu și omul. Trupul lui Hristos era înțeles în sens platonic, corp și suflet, cel din urmă, doar ca principiu al vieții, nu și al inteligenței. Cf. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*,p. 83-85. Umanitatea lui Hristos era incompletă. Apolinarie valorizează trupul lui Hristos, considerându-l asemenea firii dumnezeiești, cu toate că elementele par a rămâne distincte. Cu toate acestea, Hristos e un Dumnezeu Care a luat corp, nu un Dumnezeu întrupat și făcut om. Întruparea Sa nu e o înomenire, ci o încarnare. Umanitatea lui Hristos nu e de aceeași ființă cu a noastră, ci asemănătoare. Cf. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *„Și Cuvântul Trup S-a făcut". Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 35.

Spre deosebire de Apolinarie, Sf. Vasile va spune că refacerea unității omului în sine și cu Dumnezeu, reprezintă scopul Întrupării Mântuitorului: „să readucă firea omenească la ea însăși și la El; și după ce va șterge reaua împărțire în două, să restabilească vechea unire, așa cum un foarte bun doctor reunește prin remedii salvatoare corpul care a fost despărțit în multe părți". Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, XVIII, 3, în PSB, 18, p. 502.

Pentru a sublinia realitatea certă a trupului lui Hristos, precum și identitatea de esență cu trupul omului, Sf. Vasile argumentează că: „Dacă venirea Domnului în trup nu avut loc, atunci Răscumpărătorul nu a dat morții prețul pentru noi, El nu a retezat prin El Însuși împărăția morții. Dacă altceva era lucrul stăpânit de moarte și altceva era lucrul luat de Domnul, moartea nu ar fi încetat lucrând ale sale, patimile trupului purtător de Dumnezeu nu ar fi fost câștigate pentru noi, El nu ar fi ucis păcatul în trup, noi cei care am murit în Adam, nu am fi fost

lui Hristos, precum și practicile ascetice severe ale lui Eustație și ale adepților săi. Între toate acestea, Sf. Vasile are o poziție echilibrată, uneori precaută, dar fermă, ori de câte ori se impunea. Toate acestea au făcut ca opera sa ascetică să nu fie elaborată în liniștea chiliei sau a bibliotecii. Ea se definește treptat, prin dialog, în funcție de reacția celor cărora li se adresa prin scrierile sale[131].

Dorind să explice cum poate fi folosită literatura scriitorilor eleni, față de care Sf. Vasile remarcă o „simpatie rezervată", îi va îndemna pe tineri să aibă o atitudine clară și față de trup: „să slujim trupului numai în cele necesare; sufletului însă, să-i dăm ce-i mai bun, spre a-l slobozi, cu ajutorul filozofiei, ca dintr-o închisoare, de legătura cu patimile trupului, ca să facem în același timp, și trupul stăpân peste patimi"[132].

Astfel, Sf. Vasile vede în corp, ca și Platon, un străin pentru suflet, și chiar cu Plotin, o greutate care îl stânjenește, sursa impurităților care îl corup. Însă, spre deosebire de aceștia, *enkrateia*, renunțarea la plăcerile senzuale, care vin din trup, prin împlinirea cuvintelor Scripturii, este centrul ascezei[133]. „Nu este de condamnat trupul la aceia care vor să gândească corect despre el. Se cuvine, deci, ca prin expunerea părerii mele să dezmințim și părerile greșite ale acelora care gândesc rău despre trup. Căci, iubitule, – spune marele capadocian – așa cum calul este lucru bun și cu cât este mai vioi și mai impetuos de la natură, cu atât este mai bun, el are totuși nevoie de cineva care să-l înfrâneze și să-l conducă pentru că este lipsit de gândire; iar atunci când cel care-l înfrânează este călare pe el, calul se va forța să facă uz de natura lui"[134].

Așadar, cu toate hotărârile luate la Sinodul de la Niceea, din anul 325, precum și în alte sinoade locale, contextul teologic din a doua parte a veacului al patrulea era întrucâtva nefavorabil răspândirii unei drepte învățături creștine despre trup[135]. Aceasta începe să se clarifice treptat, inclusiv și prin dezba-

---

vivificați în Hristos, nu ar fi fost restaurat ceea ce căzuse, nu ar fi fost îndreptat ceea ce se frânsese, nu ar fi fost unit cu Dumnezeu ceea ce fusese înstrăinat prin înșelăciunea diavolului". Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 261,II*, P.G., 32, 969 B, în PSB, 12, p. 538.

[131] Jean Gribomont, *op. cit.*, p. 143.

[132] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a, Către tineri, Cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, în PSB, 17, p. 577.

[133] Louis Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, nouvelle édition révisée, Aubier, 1966, p. 410

[134] Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, cap. II, *Despre supravegherea gândurilor și că trupul nu este rău cum au socotit unii*, II, în PSB, 18, p. 479.

[135] Înainte de anul 379, când Sf. Vasile trece în veșnicie, Apolinarie cu doi dintre discipolii săi, Thimotei și Vitalie, din scaunele din Alexandria și Antiohia, fură anatematizați de un al treilea sinod roman ținut în anul 376, sub papa Damasus. În timpul lui Grațian, după ce împăratul Valens pierde tronul în 378, urmează o perioadă de toleranță. Se întorc în diocezele lor toți episcopii exilați. În 378, la Antiohia, într-un sinod local, o parte dintre aceștia se separă de

terile hristologice ale veacului al V-lea. Dar, cu atât mai mare este prestigiul Sf. Vasile cel Mare, care reușește să contureze o relație ontologică între trup și suflet, ca natură a omului, fără a uita originea și menirea fiecăruia dintre ele, într-o unitate dată de ipostasul naturii. Într-o scurtă definiție, omul este „spirit unit cu trup folositor și potrivit"[136].

Fără a face un scop din aceasta și fără a le integra într-un sistem teologic unitar elaborat, teologia vasiliană configurează diferite sensuri ale noțiunii de trup: trupul omului, Trupul lui Hristos, trupul Bisericii, trupul chinoviei monahale, trupul eparhiei. Unitatea fiecăruia dintre aceste ipostaze ale trupului, dar și coexistența tuturor la un loc se întreține, se realizează și se desăvârșește prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică – Trup al lui Hristos. Duhul unește toată creația lui Dumnezeu, o idee pe care o vom reîntâlni dezvoltată în veacul al VII-lea, în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul, despre raționalitatea creației și unitatea ei în Rațiunea supremă, Hristos, Logosul întrupat al lui Dumnezeu.

Această abundență a sensurilor noțiunii de *trup*, cu accentul cuvenit pe trupul omului, diversitatea nuanțelor subliniate de Sf. Vasile cel Mare, clarifică în termeni fără echivoc o spiritualitate profund ortodoxă, care va rodi, în timpul său, prin delimitarea față de decadența morală a antichității târzii, dar va germina și gândirea marilor Părinți ce i-au urmat, prin conturarea unei teologii ascetice legată de viața practică a omului credincios, în urcușul său spre Dumnezeu. Scrierile sale ascetice vor marca pentru totdeauna și în mod decisiv spiritualitatea creștinismului răsăritean și occidental, atât ca formulare teologică a credinței, cât și ca normă de trăire autentică, mântuitoare.

---

credința de la Niceea. După nouă luni de la moartea Sf. Vasile, în septembrie 379, are loc un sinod la Antiohia, care va condamna arianismul și va asigura mijloacele prin care aceste hotărâri să se realizeze. Cf. Charles Joseph Hefele, *op. cit.*, pp. 984-985.

Sinodul de la Constantinopol din anul 381 nu-l are printre participanți pe Sf. Vasile cel Mare. Dar teologia Sfântului Duh, gândită și formulată de el, va influența în mod fundamental hotărârile sinodalilor. Absent fizic, dintre ei, Sf. Vasile a fost prezent prin opera sa în mijlocul și în conștiința participanților la Sinod.

[136] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XXI-a, Despre a nu ne lipsi de cele lumești și despre focul dinafara Bisericii*, V, în PSB, 17, p. 557.

Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre întunericul luminos al prezenței ascunse a lui Dumnezeu. Referire specială la cartea *De vita Moysis*

Diacon Liviu PETCU*

Abstract

Whether for his tenacious confrontation with Eunomius in the watershed *Against Eunomius* or for the celebrated luminous darkness, which became his apophatic signature in the *Life of Moses* and the *Homilies on the Song of Songs*, Gregory of Nyssa's seminal contribution to the development of the Christian apophatic tradition has long been acknowledged.

God made the darkness his secret place round him (*Cant.* 181.4-8; Ps. 17:12). Gregory interprets the darkness as the incomprehensibility of God's essence. The bride, surrounded by the divine night, searches him who is hidden in the darkness (*Cant.* 181.13-14). The saying of the bride: 'I called him, but he did not hear me' means that the beloved is unnameable. How, Gregory asks, can he who is above every name (Phil. 2:9) be discovered by a name? The soul understands that there is no limit to his splendour, glory, and holiness (*Cant.* 182.1-4; Ps. 144:3-5).

Thus, in Gregory, the soul continually reaches aut for God, but is never satisfied, never receiving the ultimate union of ecstasy, rather there is simply a deeper and deeper penetration into darkness. In this longing and penetration into the darkness into the unknowability of God, the soul will always be inspired by its experience of God to long for more. Saint Gregory of Nyssa distinguishes three progresive degrees of knowledge of God: in light, in cloud, in darkness. The progression is thus that of the removal of the darkness of error by the light of truth, then beyond the cloud, in the stage of darkness, the intellect recognises its capacity „to see" God-Love. The soul reaches aut of itself (*epektasis*) and man is raised to God on the „wings of love".

* Asistent cercetător științific, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", doctorand în Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Saguna", disciplina „Patrologie și literatură patristică".

The darkness represents the deep, deep presence of God. When one is in God's presence, they find themselves with no words, hence, the silence of God and the silence of contemplation, meditation, reverence and awe.

Keywords: *luminous, darkness, presence of God, Gregory of Nyssa, incomprehensibility*

Sfântul Grigorie de Nyssa – *Părinte al Teologiei mistice*

Situat la o răscruce a doctrinei creștine – secolul IV – a controverselor ariene și eunomiene, Sfântul Grigorie de Nyssa face parte dintre Părinții Capadocieni (alături de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz), dar îi depășește pe aceștia prin originalitatea și profunzimea gândirii sale. Filosof, teolog, esențialmente mistic, „Grigorie își depășește fratele, Vasile, precum și prietenul, Grigorie de Nazianz, prin amploarea gândirii sale. Doctrina concepută de el va fi un izvor de cunoaștere pentru misticii creștini"[1]. Într-adevăr, comparându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa cu ceilalți doi Capadocieni – Vasile și Grigorie de Nazianz – îi recunoaștem imediat superioritatea. După Origen, el a furnizat prima prezentare sistematică și organică a credinței creștine. Speculațiile sale doctrinare merg mult dincolo de controversele contemporane și contribuie la progresul teologiei[2].

Totuși, este adevărat că Sfântul Grigorie de Nyssa nu poseda nici veleitățile, nici cunoștințele fratelui său în legătură cu chestiunile administrative și de conducere și nici elocvența grațioasă a omonimului său, Grigorie de Nazianz. Vasile s-a plâns nu o dată de greșelile fratelui său în această privință (în cea administrativă), iar criticii i-au reproșat Sfântului Grigorie de Nyssa stilul, adeseori greu de înțeles, retoric și supraîncărcat cu imagistică. Sfera sa era cea a teologiei speculative și sistematice, care introduce pretutindeni logica și ordinea. A fost influențat de spiritul lui Origen. Influența acestui mare maestru nu a fost întotdeauna una fericită, totuși nu a împiedicat autoritatea doctrinară a Sfântului Grigorie de a deveni una decisivă[3].

Doctrina spirituală a Sfântului Grigorie de Nyssa poate fi regăsită în principal în scrierile sale ascetice care, în ultima perioadă, au primit în sfârșit atenția pe care o merită. Ele justifică titlul de *Părinte al Teologiei mistice*, care a fost conferit acestui mare capadocian. În timp ce fratele său, Vasile, era legiuitorul

---

[1] Jean Bosse, „Vasile" (c. 330-379), trad. Beatrice Stanciu, în *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I: Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitive, coord. Madeleine Davy, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 308.

[2] Johannes Quasten, Patrology, volume III (*The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*), Spectrum Publishers, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960, p. 283.

[3] Rev. J. Tixeront, *A handbook of Patrology*, Second edition, London, 1923, p. 176.

pentru ascetismul răsăritean, iar sora sa, Macrina, juca un important rol în dezvoltarea comunităților pentru femei, Grigorie a suplimentat eforturile fratelui și surorii sale cu o învățătură asupra spiritualității. Dacă Sfântul Vasile a oferit monahismului răsăritean organizarea, Sfântul Grigorie i-a inspirat prezentarea religioasă caracteristică.

În privința metodei, Sfântul Grigorie a acordat de departe mai multă atenție *ratio theologica* decât Sfinții Vasile și Grigorie de Nazianz. El este convins că trebuie făcut apel la rațiune pentru a se conferi cât de mult posibil substanță fie și celui mai profund dintre misterele Revelației[4]. Cu toate acestea, mai întâi „trebuie să păstrăm fermă și inamovibilă Tradiția pe care am primit-o prin moștenire de la Părinți"[5].

Realizările intelectuale ale Sfântului Grigorie își ating apogeul și culminează cu teologia sa mistică, căreia, totuși, cercetătorii occidentali i-au dedicat doar recent mai mult timp de studiu. F. Dickamp și K. Holl au fost printre primii în Occident care au atras atenția asupra acestei faze a activității sale. H. Koch a demonstrat că Sfântul Grigorie nu este străin de intuirea directă a lui Dumnezeu. Totuși, efortul de pionierat în prezentarea unui rezumat comprehensiv al învățăturii *fondatorului Teologiei mistice* este depus prin importanta monografie a cardinalului Jean Daniélou asupra relației Sfântului Grigorie cu platonismul, în care autorul îl pune pe Sfântul Grigorie în antiteză cu marele scriitor bisericesc, Origen. Pornind de la fundamente mai largi, W. Völker investighează conexiunea dintre mistica sa cu cea a alexandrienilor, al lui Metodius, Atanasie și al celorlalți doi Capadocieni, și subliniază perspectiva ascetică și etică a Sfântului Grigorie asupra perfecțiunii[6]. O dată cu publicarea ulterioară a cărții de căpătâi a lui Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, tema întunericului a devenit un fel de carte de vizită pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, în postura sa de fondator original și indiscutabil al Teologiei mistice. Dar, într-adevăr, această susținere a fost disputată câțiva ani mai târziu de Walther Völker, în lucrarea sa *Gregor von Nyssa als Mystiker*, o dispută care a devenit faimoasă ulterior datorită binecunoscutului articol al confratelui iezuit al lui Daniélou, Henri Crouzel, care a considerat – credem noi, fără argumente solide – că geniul spiritual al lui Origen a fost subminat: Sfântul Grigorie nu poate fi fondatorul Teologiei mistice, pentru că „esența doctrinei se regăsea deja la Origen"[7].

---

[4] Johannes Quasten, *op. cit.*, pp. 268, 269, 284-285 *et passim*.

[5] *Ad Ablabium quod non sint tres dii*, P.G., XLV, col. 117.

[6] Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 291.

[7] Wiesbaden: Steiner, 1955. În prefață, Völker își anunță rezervele în privința insistenței lui Daniélou asupra originalității Sfântului Grigorie. A se vedea recenzia lui Daniélou asupra cărții lui Völker în: *Recherches de science religieuse* 44 (1956), unde Daniélou recunoaște că a

Discuțiile recente asupra posibilei relevanțe a tradiției apofatice creștine pentru preocupările teologice post-moderne au devenit ceva obișnuit. „Toți suntem teologi apofatici", spune Denys Turner, mascându-și zâmbetul[8]. Studiul misticii prezintă deosebita atracție că nu poate avea alt nucleu decât experiența religioasă: pentru că, indiferent cât de diverse i-ar fi formele, aproape toate implică fie unirea cu Dumnezeu, fie, cel puțin, căutarea Sa. Unul dintre cei mai mari studenți în mistică ai Antichității își încheia capodopera de patru volume cu cuvintele: „Istoricul știe numai ceea ce i se spune. El nu pătrunde în secretul inimilor"[9].

Sfântul Grigorie nu vorbește niciodată de experiențele religioase ca fiind ale sale. Origen o face foarte rar, și atunci, doar pentru a ilustra un punct de

---

exagerat deosebirile dintre Origen și Grigorie dar, concomitent, insistă că Völker minimalizează aceste deosebiri și consideră că, în ultimă instanță, Grigorie este „un mistic mai mare". Henri Crouzel, „Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?", în: *Revue d'ascétique et de mystique* 33 (1957): 189-202. Una dintre principalele obiecții ale lui Crouzel se referă la pretenția lui Daniélou că Origen însuși, împreună cu ceilalți alexandrieni, nu s-au bucurat de nici o experiență mistică, susțineri care, ulterior, au fost ridicate împotriva Sfântului Grigorie, dar care nu sunt de interes pentru investigația de față. Totuși, problema prezenței întunericului gregorian la Origen (opinia aparentă a lui Crouzel) nu poate fi rezolvată prin simpla localizare la Origen a existenței temei întunericului divin. Pentru că aceeași temă este asociată unor presupuneri antropologice și teologice diferite ale fiecărui autor în parte. Dacă Dumnezeu este dificil de cunoscut, sau nu poate fi cunoscut, pentru Origen, aceasta se datorează slăbiciunii minții umane. În schimb, pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, Dumnezeu este incognoscibil prin El Însuși, indiferent de capacitatea minții. Prin urmare, chiar dacă tema întunericului divin apare atât la Origen (deși rareori), cât și la Grigorie (mai frecvent, dar nefiind sub nici o formă omniprezentă), ea este legată de posibilități epistemologice diferite privind cunoașterea lui Dumnezeu, care, pentru ambii autori, „transformă întunericul în ascunzișul său" (Ps., 17, 12). Asupra acestui aspect, a se vedea articolul util al lui A. Meredith, „Licht und Finsternis bei Origenes und Gregor von Nyssa", in *Platon in de abendländischen Geistesgeschichte*, editori T. Kobusch și B. Mojsisch (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997), pp. 48-59. A se compara cu J. Dillon, „The knowledge of God in Origen", in *Knowledge of God in the Greco-Roman word*, editori R. Van den Broek, T. Baarda și J. Mansfield (Leiden: Brill, 1988), pp. 219-28. Pentru o prezentare generală a dificultății/imposibilității cunoașterii lui Dumnezeu în platonismul mijlociu, a se vedea J. Dillon, *The Middle Platonists* (Londra: Duckworth, 1977); a se vedea și D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peters, 1995), în special pp. 51-70; a se vedea și S. Lilla, *Introdusione al medio platonismo* (Roma: Instituto Patristico Augustinianum, 1992); cf. Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: a Reconsideration", *Journal of Religion*, 79.4, 1999, pp. 592-593.

[8] D. Turner, „The Darkness of God and the Light of Christ: Negative theology and Eucharistic Presence", *Modern Theology*, 15 (1999), p. 143.

[9] A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste: Le Dieu inconnu et la gnose*, IV, Paris: Gabalda, 1954, p. 267.

vedere teologic. Însă, nu ne putem aștepta, în cazul acestor autori, să regăsim vreo experiență care să nu fie colorată de creștinismul lor. Experiența intimă a unirii mistice a sufletelor cu Dumnezeu nu poate fi exprimată pe deplin prin nici un limbaj. Toți misticii au insistat asupra acestui punct, declarând în mod expres că nici un simbol verbal nu va putea vreodată să traducă ceea ce simte. Însă, pentru a putea fi posibilă mărturisirea celor simțite de ei, au fost siliți să aleagă din vastul câmp al metaforelor pe cele ce sunt cel mai puțin imperfecte[10]. Este, într-adevăr, imposibil să exprimi (ce este Dumnezeu), dar este și mai dificil să-L înțelegi. Referindu-se la mistică, Paul Evdokimov susține: „Urcușul mistic orientează sufletul către Împărăția Cerurilor"[11]. Pentru numeroși autori – și nu putem ignora ceea ce pentru ei este adevărul –, dacă scopul studiului nostru este experiența religioasă, există o legătură indisolubilă între experiență și doctrină. Într-adevăr, a-L căuta pe Dumnezeu pe o cale, așa cum procedează misticul, implică credință; iar credința implică doctrină[12].

Marios P. Begzos, într-un studiu de-al său[13], este de părere că, dacă Biserica primară a pus problema teologică a apofatismului, Patristica bizantină a rezolvat-o. Apofatismul grec antic a fost adoptat și, în mod simultan, a fost depășit. A avut loc creștinarea apofatismului grec și nu elenizarea teologiei apofatice biblice. Porunca împotriva imaginilor rămâne operativă la Părinții Bisericii și Moise (nu Platon) este precursorul apofatismului Bisericii de Răsărit. Aceasta poate fi în mod clar văzută în două reprezentări principale ale apofatismului Bisericii de Răsărit, anume: Sfinții Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul. Potrivit lui J. Hochstaffl adevărul ar fi următorul: „Sfântul Grigorie de Nyssa se pare că a fost unul dintre primii care a găsit transcris în *Decalog* un concept al teologiei negative... el a descoperit în *Decalog* o înțelegere a teologiei negative care a radicalizat și a depășit neoplatonismul"[14]. Pentru marele Capadocian, apofatismul reprezintă continuarea poruncii Vechiului Testament împotriva idolatriei[15], baza apofatismului rămânând deci porunca Vechiului

---

[10] J. Guitton, „Le sens spirituel du Cantique des cantiques", VSAM, an 16 (1934), t. XLI, nr. 1, p. 28; cf. Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței –", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă «Patriarhul Justinian»*, anul V (2005), Edit. Universității din București, p. 614.

[11] *L'Orthodoxie* (Neuchatel, Delachaux/Niestlé, 1965), p. 118.

[12] C.W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa", in *Journal of Theological Studies*, 22 (1971), p. 363.

[13] Marios P. Begzos, „Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Fonction of a Traditional Theory", in *The Greek Orthodox Theological Review*, 41, No. 4 (1996), pp. 327-257.

[14] J. Hochstaffll, *Negative Theologie* (Munich Kosel, 1976), pp. 117-149; cf. Marios P. Begzos, *op. cit.*, pp. 335-336.

[15] V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris Aubier, 1967), 12; cf. M. Lot-Borodine, *La deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs* (Paris Cerf, 1970), p. 8.

Testament împotriva imaginilor și, potrivit Sfântului Grigorie, este adevărat că: „conceptele generează idoli ai lui Dumnezeu, numai uimirea înțelege ceva"[16]. Marele episcop nyssean nu a fost primul care să confere fragmentului 33, 23 din *Exod*: „Nu-Mi vei vedea fața", un sens apofatic. Iudeul Filon ajunsese la aceeași concluzie în tratatul său, *Despre posteritate și exilul lui Cain* 15/16, 169. Dar se pare că Sfântul Grigorie a fost primul scriitor creștin care a punctat acest important aspect, parțial sub presiunea exercitată de controversa eunomiană[17].

Sfântul Grigorie de Nyssa este cel care a pus bazele apofatismului Bisericii de Răsărit; într-adevăr, prin Sfântul Grigorie de Nyssa, care a fost mai adâncit în mistica platonică, „aceasta a intrat în credința creștină și în gândirea Bisericii de Răsărit, la fel cum, prin Augustin, în cea de Apus. De asemenea, Sfântul Grigorie a fost cel care a indicat calea către Areopagit, deși, acesta din urmă, pentru o lungă perioadă l-a eclipsat de fapt, mai ales în teologia apuseană, lăsându-l realmente pradă uitării"[18]. În lucrarea sa principală asupra apofatismului, *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie scrie: „Dacă cineva cere o explicație, o parafrază conceptuală și o expunere a naturii divine, noi nu vom nega că nu înțelegem nimic dintr-o astfel de știință. Numai aceasta mărturisim că, corespunzător naturii Sale, nu este posibil de a atinge nelimitatul prin gândirea compusă în cuvinte"[19]. El a rezumat apofatismul său în cuvintele următoare: „Mai întâi, învățăm ceea ce este necesar de a ști despre Dumnezeu: această cunoaștere consistă în neaplicarea asupra Lui a nimic care să poate fi cunoscut prin puterea concepției umane"[20].

Părintele Capadocian a fost primul care a dezvoltat o teologie a întunericului divin. În acest sens, el este predecesorul decisiv nu doar al Sfântului Dionisie Areopagitul ci, de asemenea, a unui mistic precum Sfântul Ioan al Crucii. Însă, nu există nici o garanție că dacă Sfântul Ioan al Crucii vorbește despre *noaptea întunecată a sufletului* iar Sfântul Grigorie de Nyssa despre *noaptea divină*, ei vor să spună același lucru[21]. Nu există nici o apropiere între γνόφος-ul de la Sfântul Grigorie al Nyssei și *noptile obscure* ale Sfântului Ioan al Crucii. Pentru primul, întunericul înseamnă transcendența ființei divine, pentru ultimul,

---

[16] P.G., XLIV, col. 377B cf. Marios P. Begzos, *op. cit.*, p. 336.

[17] Anthony Meredith S.J., *Gregory of Nyssa*, col. „The Early Church Fathers", edited by Carol Harrison, Routledge, London, 1999, p. 100.

[18] F. Heiler, Die Ostkirchen, München-Basel, 1971, 281; cf. L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator: The Theological Anthropology of Maximos the Confessor* (Lund: Gleerup, 1965), 433.

[19] *De vita Moysis*, P.G., XLIV, col. 297-430.

[20] *Ibidem*, 2, P.G., XLIV, col. 377C.

[21] C.W. Macleod, *op. cit.*, p. 363.

noaptea are semnificația unei purificări active sau pasive a simțurilor și a spiritului[22].

La reconsiderarea teologiei mistice a Sfântului Grigorie de Nyssa, marea masă a învățaților îl prezintă ca *partizan* al unei mistici a întunericului și, ca urmare, îl preamăresc ca fiind unul dintre *marii mistici ai întunericului*. Deși se poate subscrie liniilor generale ale acestei poziții, doresc să argumentez că gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa relevă în nu mai mică măsură și ceea ce ar putea fi denumit o mistică a luminii. Problema misticii întunericului la Sfântul Grigorie a pătruns în arena academică o dată cu un eseu al lui Henri-Charles Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, autor care afirma că tema întunericului mistic își găsește punctul central și punctul de înflorire la Sfântul Grigorie de Nyssa. Acesta din urmă este la fel de preocupat (dacă nu chiar mai mult) de tema luminii în descrierea experienței transformatoare asupra lui Dumnezeu, cel puțin așa reiese din lucrarea *In Canticum canticorum*[23]. Oricare va fi fost contribuția Sfântului Grigorie, originală sau derivată, la dezvoltarea temei întunericului divin, el (împreună cu Sfântul Dionisie) este identificat cu această temă mai des decât oricare alt autor creștin al antichității vechi[24]. Mistica Sfântului Grigorie este în aceeași măsură una a luminii, ca și una a întunericului. Dacă teologul ortodox Olivier Clément îl poate numi pe Sfântul Grigorie de Nyssa *poetul și dramaturgul întunericului*, în aceeași măsură Sfântul Grigorie este poetul și dramaturgul luminii[25].

---

[22] Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nisa", *Ortodoxia*, Anul XXIII (1971), Nr. 1, p. 88.

[23] Martin Laird, „Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness...", p. 592.

[24] Faptul că tema este o temă iudeo-creștină de unicitate, cu rădăcini în Biblie, a fost indicat cu mult timp în urmă de Puech, H. Puech, „La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite et dans la tradition patristique", *Études Carmélitaines* 23 (1938), p. 133. În *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York, Crossroad, 1992), p. 175, B. McGinn sugerează: „trebuie să notăm că misticismul întunericului nu poate fi regăsit în rândul neoplatonicienilor păgâni. Într-adevăr, am putea chiar presupune că acest apofatism biblic distinctiv slujește ca o critică la adresa teologiei păgâne târzii cu uzul său masiv a imagisticii luminii". A se compara cu D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peters, 1995), p. 65, care pretinde că a descoperit tema întunericului divin și la Celsus, *Contra Celsum* 6:36; cf. 6:17; cf. Martin Laird, *op. cit.*, pp. 593-594.

[25] O. Clément, *The Roots of Christian Mysticism*, traducere T. Berkley (Londra: New City Press 1993), p. 236; cf. Martin Laird, *op. cit.*, p. 594. Același teolog – Martin Laird – îndeamnă pentru o altă identificare a Sfântului Grigorie cu mistica întunericului opozabil celui al luminii, scrisă pentru publicul larg, a se vedea antologia pregătită de L. Dupré și J. Wiseman (editori), *Light from Light: An Anthology of Christian Mysticism* (Mahwah, N.J.; Paulist Press, 1988), p. 46. Într-adevăr, Henri Crouzel („Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie

Fie pentru confruntarea sa tenace cu Eunomie în momentul hotărâtor reprezentat de *Împotriva lui Eunomie*, fie pentru celebra sintagmă *întuneric luminos*, care a devenit semnătura sa apofatică, în *De vita Moysis* și *In Canticum canticorum*, contribuția seminală a Sfântului Grigorie de Nyssa la dezvoltarea tradiției apofatice creștine a fost recunoscută de mult timp[26].

În consecință, Sfântul Grigorie, acest *Părinte al Părinților*[27] – după cum a fost numit de Sinodul al VII-lea Ecumenic –, a fost deseori creditat ca cel care a pus bazele Teologiei mistice. Există mult adevăr în această observație.

Amprente ale teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa asupra teologiei de mai târziu

Gândirea teologică a Părinților Bisericii s-a dezvoltat pe baza formulării apofatice a Sfântului Grigorie de Nyssa. Sfântul Vasile cel Mare al Cezareei stabilea: „Aceasta este cunoașterea... naturii divine: percepția incomprehensibilității sale"[28]. Sfântul Grigorie de Nazianz a comentat binecunoscutul pasaj clasic din Platon (*Timaios* 28C) după cum urmează: „Este dificil să-L înțelegi

---

mystique?", *Revue d'ascétique et de mystique* 33 (1957), p. 194) a făcut tot posibilul să ne aducă la cunoștință faptul că una dintre nemulțumirile lui Völker din *Recherches de science religieuse* 44 (1956) împotriva tratării Sfântului Grigorie de către Daniélou a fost un accent exagerat pus pe rolul întunericului la Sfântul Grigorie de Nyssa și că lumina joacă un rol mai important în gândirea Sfântului Grigorie decât întunericul. Deși subscriem (atât Martin Laird în opera citată, cât și subsemnatul) în oarecare măsură studiului lui Völker, nu suntem de acord că lumina este mai importantă decât întunericul la acest autor. Într-adevăr, tema îndumnezeirii în lumină apare în mod cert mai frecvent decât tema întunericului divin, dar ar fi eronat să conchidem pe această bază că lumina ar fi mai importantă decât întunericul în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa. Laird argumentează că, așa cum structura fundamentală a gândirii Sfântului Grigorie consideră virtutea și cunoașterea ca fiind egale, tot așa și temele divinizării în lumină și a ascensiunii noetice în întunericul divin sunt considerate egale.

[26] Este o literatură abundentă în domeniu. A se vedea, spre exemplu, articolul classic scris de H. Puech, „La Ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Areopagite et dans la tradition patristique", in *Études Carmélitaines* 23 (1938), pp. 38-53, retipărit în *En quête de la gnose*, 2 volume (Paris: Gallimard, 1978), vol. 1, pp. 119-41; J. LeMaître, „Préhistoire du concepte de gnophos", *Dictionaire de Spiritualité*, s.v. „Contemplation", col. 1868-72; J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique* (Paris: Aubier, 1944, ediția a doua, 1953), pp. 190-99; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp. 80-97; D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters, 1995), pp. 234-58; Martin Laird, „Whereof we speak: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage", in *The Heythrop Journal*, vol. XLII (2001), pp. 1-12.

[27] Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1902, tom XIII, col. 293.

[28] *Epistole*, ep. 234, P.G., 32, 869 C; cf. Marios P. Begzos, *op. cit.*, p. 336.

pe Dumnezeu și este imposibil să-L concepi în cuvinte... În opinia mea este într-adevăr imposibil să exprimi (ce este Dumnezeu), dar este și mai dificil să-L înțelegi"[29]. Pentru Sfântul Grigorie, baza apofatismului rămâne porunca Vechiului Testament împotriva imaginilor[30]. Sfântul Ioan Hrisostom, autorul a cinci epistole *Despre Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, susține în mod limpede: „Există o cunoaștere adevărată și anume, necunoașterea"[31]. La rândul său, Sfântul Chiril al Ierusalimului susține: „în lucrurile divine este o mare cunoaștere a admite necunoașterea"[32]. Cel mai frumos rezumat al apofatismului Bisericii de Răsărit poate fi găsit la Sfântul Ioan Damaschin: „Divinul este infinit și de neconceput și unicul lucru pe care-l putem înțelege despre el este infinitatea și caracterul de neconceput. Tot ceea ce putem spune în chip pozitiv, presupune nu natura sa, ci doar ceea ce înconjoară natura sa"[33].

Nu există îndoială că Sfântul Grigorie de Nyssa a jucat un rol foarte proeminent în fundamentarea și dezvoltarea misticii creștine. El reprezintă veriga dintre Filon și alexandrieni prin Plotin la Sfinții Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și mistica bizantină. Deși a fost ulterior pus în umbră de autoritatea Sfântului Dionisie Areopagitul și deși alți scriitori medievali occidentali precum Hugh și Richard de Saint Victor, William de Paris, Sfântul Bonaventura, Dionisie Cartusianul și John Gerson au comentat mai mult *Theologia mystica* a *discipolului Sfântului Pavel* decât tratatele Sfântului Grigorie, totuși, ei sunt toți în mare măsură îndatorați episcopului de Nyssa[34].

Ceva din amprenta pe care Sfântul Grigorie de Nyssa și-a pus-o asupra teologiei de mai târziu poate fi urmărită mai ales în scrierile a trei proeminenți scriitori greci: Sfântul Dionisie Areopagitul (sfârșitul secolului al cincilea sau începutul secolului al șaselea) și, prin acesta, la Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și, în secolul al paisprezecelea, Sfântul Grigorie Palama (1296-1359).

A devenit cunoscut ca *Părintele Părinților* și, cu toate acestea, după cum observă David Balas în articolul său asupra Sfântului Grigorie, influența ulterioară a scrierilor și teologiei lui nu a fost niciodată cercetată sistematic[35]. Influența Sfântului Grigorie asupra Sfântului Dionisie poate fi cu ușurință observată prin faptul că Dionisie, în *Teologia mistică*, I, 3, vorbește despre a fi

---

[29] *Oratio* 28 (theologica 2), 4 P.G., 36, 29C-32A.

[30] *Ibidem*, 6, P.G., XXXVI, 32C.

[31] P.G., LV, col. 459.

[32] P.G., XXXIII, col. 541 A; citat în A. Kallis, *Orthodoxie – was ist das?* (Mainz-Grunewald, 1979), 44.

[33] *De fide orthodoxa* I, 4 P.G., XCIV, col. 800AB; cf. Marios P. Begzos, *op. cit.*, p. 336.

[34] Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 291.

[35] David Balas, „Gregor von Nyssa", in *TRE* XIV, pp. 173-181.

unit cu Dumnezeu, despre misterul divin etc., idei pe care le întâlnim la Sfântul Grigorie de Nyssa în *De vita Moysis*. Mai presus de toate, Sfântul Grigorie este cel căruia Lossky îi atribuie, în *Teologia mistică a Bisericii Răsăritene*, „bazele apofatice ale întregii teologii adevărate"[36].

Precum am subliniat mai sus, mare parte din influența Sfântului Grigorie și-a găsit drumul spre Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) prin intermediul Sfântului Dionisie, despre care Sfântul Maxim scrie un comentariu elaborat. Dar, dincolo de această influență indirectă, putem regăsi mare parte din spiritualitatea Sfântului Grigorie în antropologia Sfântului Maxim, un aspect bine ilustrat de Andrew Louth, în discuția sa asupra tradiției dogmatice a Sfântului Maxim (la pagina 27 din volumul său, intitulat *Maximus The Confessor*). În introducerea sa la traducerea Sfântului Maxim din colecția „Classics of Western Spirituality" (p. 6), Jaroslav Pelikan percepe reușita Sfântului Maxim de a-l salva pe Dionisie de la interpretările neoplatoniciene prin situarea lui în cadrul tradiției capadociene[37]. Sfântul Maxim a folosit în mod evident atât sistemul dialectic al Sfântului Dionisie Areopagitul (fără a se identifica cu el), cât și teologia spirituală a Părinților Capadocieni (Grigorie de Nyssa și, în special, Grigorie de Nazianz). De fapt, Sfântul Grigorie de Nazianz a devenit, în acest proces, una dintre cele mai citate autorități în opera teologică maximiană[38].

După șase secole de la trecerea în veșnicie a Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântul Simeon Noul Teolog (944-1022), făcând referire la învățătura Părintelui nyssean despre epectaze, doctrina tinderilor înainte, sau a progresului perpetuu în virtute și cunoașterea lui Dumnezeu, într-unul din imnele sale, scrie:

„Când beau, atunci însetez.
Băutura e foarte dulce;
și o gustare potolește toată setea
milioanelor de oameni,
totuși însetez pururea să beau,
trecând mereu peste orice sete.
Poftesc să am totul și să beau, de e cu putință,
toate abisurile deodată.
Dar cum aceasta e cu neputință
îți spun că întotdeauna însetez,
deși este în gura mea apa,

[36] Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge, 1957, p. 33.

[37] Cf. Anthony Meredith, *op. cit.*, pp. 138-139.

[38] Lars Thunberg, *Omul și cosmosul*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, EIBMBOR, București, 1999, p. 16.

curgând, țâșnind, revărsându-se totdeauna peste margini.
Dar văzând adâncurile (abisurile),
socotesc că nu beau nimic,
dorind să am totul;
și având cu îmbelșugare totul
în mâinile mele,
sunt mereu sărac,
deși am unit
cu puținul, în mod neîndoielnic, totul"[39].

O altă influență majoră a Sfântului Grigorie de Nyssa poate fi regăsită în lucrările Sfântului Grigorie Palama (1296-1359), care, uneori, îl citează pe episcopul de Nyssa, căruia îi datorează distincția clară pe care autorul o realizează între natura și energiile divine[40]. Patrologul John Meyendorff a subliniat și el acest fapt care îl face pe marele arhipăstor al Nyssei un precursor al Sfântului Grigorie Palama[41], cu meritul de a fi exprimat această învățătură cu un mileniu înainte de oficializarea ei.

Câteva considerații preliminare cu privire la cartea *De vita Moysis*

În lucrarea sa *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie de Nyssa vede în toate faptele istorice ale lui Moise sensuri spirituale anagogice ce descriu urcușul duhovnicesc al oricărui om ce voiește să îl urmeze. Însuși Sfântul Grigorie accentuează în întreaga sa operă, curgerea evenimentelor – unul urmează celuilalt – conform stadiilor în viața ascetică.

Gândindu-ne la viața aleasă a oamenilor îmbunătățiți și la treptele urcușului pe muntele cunoașterii lui Dumnezeu, putem preciza că cel dintâi care l-a urcat pe acesta este Moise. Acest urcuș duhovnicesc al celui ce dorește să ajungă la unirea cu Dumnezeu este *în* Hristos și *cu* ajutorul lui Hristos. După cum spunea Dodds, dacă alegoria „a oferit singura evadare posibilă din tirania

---

[39] Sf. Simeon Noul Teolog, Imnele iubirii dumnezeiești, imnul 23 (Z. 41), traducere de Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, în vol. *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 471.

[40] Sfântul Grigorie vorbește de inaccesibilitatea ființei dumnezeiești când menționează: „Căci Cel ce este nevăzut în fire, devine văzut în lucrările, în cele din jurul Său". Vorbind de lucrările, energiile (ἐνέργειαι) dumnezeiești, de cele din jurul ființei divine (περί αὐτόν) ca obiect al cunoașterii noastre (*Cuvântarea a VI-a la Fericiri*, P.G., XLIV, col. 1269A), pe bună dreptate, îl putem considera ca unul dintre promotorii învățăturii despre energiile necreate, care va forma miezul cunoscutei dispute din secolul al XIV-lea.

[41] John Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 43.

literei", atunci Sfântul Grigorie a *evadat* și s-a *răzbunat*. Lucrarea omite numeroase episoade narate de Moise în Biblie[42]; se concentrează doar pe viața sa ca model de virtute[43].

Lucrarea de care ne ocupăm este alcătuită din două părți: în prima parte, după o scurtă introducere, este expusă viața lui Moise, după care, în a doua parte, este cuprinsă tâlcuirea asupra evenimentelor și faptelor prezentate în partea întâi. După cum am notat mai sus, Sfântul Grigorie de Nyssa prezintă în această scriere acele evenimente din viața lui Moise, pe care le poate folosi ca interpretare a treptelor urcușului duhovnicesc. În centrul acestor evenimente sunt așezate două: descoperirea lui Dumnezeu în rugul aprins și urcușul lui Moise pe Muntele Sinai pentru a aduce Tablele Legii (aici a văzut cortul cel nefăcut de mână).

Marele arhipăstor nyssean oferă un motiv exemplar pentru scrierile sale: el scrie datorită iubirii sale părintești pentru destinatarul scrierii sale și pentru a-i oferi un model de obedientă. Astfel, pentru noi, el este o paradigmă a urmării lui Hristos, care S-a smerit și, în chenoza Sa, a acceptat până și moartea, moartea pe cruce (Filipeni II, 7-8)[44].

Sfântul Grigorie își definește subiectul, după cum reclamă preceptele retorice și filosofice, în proximitatea începutului lucrării însesi[45]. Destinatarul a solicitat o schiță a vieții perfecte. Sfântul Grigorie răspunde că subiectul – bunătatea – este mai presus de propriile-i puteri; și că, prin ea însăși, este dincolo de definiție, ca și dincolo de împlinirea totală. Declarația preliminară de modestie și insuficiență este familiară scrierilor antice târzii[46]. De asemenea, o practică obișnuită este de a conferi greutate unei sarcini retorice prin a protesta vizavi de a sa dificultate[47]. Și Sfântul Grigorie Taumaturgul își începe panegiricul pentru Origen astfel: „Tăcerea ar fi fost cea mai bună, pentru că nu sunt antrenat în retorică, iar subiectul însuși este prea mare pentru a fi tratat" (1.1-13); iar primul paragraf din lucrarea *In Hexaemeron* a Sfântului Grigorie

---

[42] De exemplu, povestea lui Ietro în *Exod* 18, evenimentele prezentate în *Numeri* 9, sau moartea lui Aaaron (Numeri 20, 22).

[43] C.W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa"..., p. 372.

[44] Destinatarul volumului Despre viața lui Moise ar putea fi foarte bine un călugăr; a se vedea Jaeger, în vol. VIII al ediției sale, pp. 148-50. În acest caz, accentul pe obedientă este deosebit de oportun; cf. C. W. Macleod, „The Preface to Gregory of Nyssa's «Life of Moses»", *Journal of Theological Studies*, n. s.: 33, 1982, p. 186.

[45] Platon, *Phaidon*, 237B-C; Aristotel, Retorica, 1415a22-5; Cicero, *Off.*; cf. C. W. Macleod, *op. cit.*, p. 186.

[46] Cf. E. R. Curtius, *European literature and the Latin Middle Age*, (Londra, 1953), pp. 82-85.

[47] Isocrate 4.13; Aristotel, *Retorica*, 1415[a2]; Men. Rethor 368.10-11; cf. C. W. Macleod, *op. cit.*, p. 186.

de Nyssa[48], ilustrează aceeași convenție. Dar, aici, convenția are un sens anume. Sfântul Grigorie urmează să argumenteze detaliat că virtutea nu poate fi definită sau obținută în totalitate, având ca hotar nehotărnicirea. El utilizează temele introductive obișnuite cu o forță și pătrundere pe care nu le afișase niciodată până atunci (în *De vita Moysis*, scrisă în jurul anului 390, vorbește despre „bătrânețile albite", despre „vârsta părului de argint" etc.)[49]. Apoi, începe argumentul. În esență, acesta se derulează astfel: la obiectele sensibile, perfecțiunea presupune o limită; dar în cazul bunătății (ἀρετῆς), singura sa definiție (ὅρον) este că nu are nici o limită (ὅρον). Orice lucru bun este lipsit de limită (ὅρον) prin propria-i natură, dar este limitat (ὁρίζεται) de către opusul său: de exemplu, viața este limitată de moarte. Și așa cum încetarea vieții este începutul morții, tot așa, a te opri din cursa bunătății înseamnă să începi să alergi în cursa răutății. Astfel că, bunătatea nu poate fi limitată sau definită. Mai departe: Dumnezeu este binele adevărat și original (ἀγαθόν). Acum, din moment ce singura limită a bunătății este răutatea și din moment ce Dumnezeu nu-l poate admite (ἀπαράδεκτον) pe opusul Său, Dumnezeu este *înțeles* a fi nelimitat (ἀόριστος... καὶ ἀπεράτωτος καταλαμβάνεται)[50]. Dar, oricine caută bunătatea, participă în Dumnezeu, Care este bunătatea perfectă. Astfel, din moment ce este de dorit să participăm la bine (τὸ καλόν) și din moment ce este și nelimitat, dorința participantului nu poate fi niciodată potolită[51]. Divinul poate fi *atins* prin darul revelației primit de la Dumnezeu, dar întotdeauna înnoit și, totuși, niciodată epuizat.

Lucrarea *De vita Moysis* este deosebit de instructivă, pentru că ne permite să-l vedem pe Sfântul Grigorie aplicându-și introspecțiile teologice, generate de controversa anomeană, la viața spirituală. „Descoperirea unei revelări progresive în *Exod* pare a-i aparține. Cu certitudine, lipsește din omiliile lui Origen asupra aceleiași lucrări"[52].

Întunericul luminos al prezenței ascunse a lui Dumnezeu

Înălțarea lui Moise pe muntele Domnului în partea a doua a cărții *De vita Moysis* este structurată în jurul a trei importante teofanii[53]. Prima dintre acestea

---

[48] P.G. XLIV, col. 61 A-64 C.

[49] C. W. Macleod, *op. cit.*, p. 186.

[50] Un oximoron izbitor, din moment ce ἀόπιστος este în mod normal sinonim cu ἀκατάληπτος. Poate și acesta este un ecou al Filipeni 3, 13: (διώκω δὲ ἐι καὶ καταλάβω).

[51] C. W. Macleod, *op. cit.*, pp. 186-187.

[52] Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 135.

[53] Miezul cărții este făcut cunoscut în prefață și apoi este desfășurat succesiv în cele trei teofanii ale lucrării: rugul aprins și cele două înălțări pe Sinai. Înțelesul rugului aprins este acela cum că Dumnezeu este singura realitate; prima înălțare pe Sinai semnifică faptul că a-L vedea

se concentrează pe descrierea întâlnirii lui Moise cu rugul aprins (Ieșire 3, 1-14), cu punctul său paroxistic în versetul 14, în revelarea lui Dumnezeu ca „Eu sunt Cel ce sunt" (în versiunea Septuagintei, Sfântul Grigorie ar fi utilizat „Eu sunt Cel care este"), care, practic, se traduce printr-o confesiune a lui Dumnezeu ca „Realul real" si îi permite Sfântului Grigorie să-L identifice cu realitatea supremă a platonismului tradițional.

A doua teofanie este extrasă din experiența lui Moise asupra întunericului de pe munte, și în special din cartea biblică Ieșire 20, 21: „Și a stat tot poporul departe, iar Moise s-a apropiat de întunericul unde era Dumnezeu" (s-a apropiat de întunericul dens – γνόφος – în care era Dumnezeu). Această apariție este analizată în *De vita Moysis* și conduce la importanta concluzie că Dumnezeu este dincolo de atingerea minții umane[54].

A treia, și ultima teofanie, reprezintă în mare parte o exegeză a cererii lui Moise de a vedea fața lui Dumnezeu și a răspunsului divin, la Ieșire 33, 23: „Tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea!". Consecința acestei revelații speciale este că Dumnezeu este infinit în natura Sa, nu doar incomprehensibil pentru inteligențele noastre slabe, fiind și obiectul dorinței infinite, adică, al unei dorințe care nu poate fi niciodată alinată pe deplin.

Teognosia (θεογνωσία) presupune înnoirea sufletului prin etape spirituale sau așa-numitele trepte ale urcușului duhovnicesc, așa cum au fost ele descrise în *De vita Moysis* și rezumate în omilia a XI-a din *In Canticum canticorum*. Treptele cunoașterii lui Dumnezeu, așa cum este ea rezervată lui Moise, sunt: rugul luminos, norul și întunericul. Într-adevăr, înălțarea este una care începe în lumină și se deplasează spre întuneric progresiv. Deci, pentru Sfântul Grigorie, viața duhovnicească cuprinde trei mari etape: lumina, norul și întunericul: „Marelui Moise a început să i Se arate Dumnezeu prin lumină. După aceea, îi vorbește prin nor. Apoi, după ce a ajuns mai înalt și mai desăvârșit, vede pe Dumnezeu în întuneric. Iar ceea ce învățăm prin aceasta e aceasta: cea dintâi depărtare de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e strămutarea de la întuneric la lumină. Iar cunoașterea nemijlocit următoare a celor ascunse, care călăuzește sufletul prin cele căzute spre firea nevăzută, e un fel de nor care umbrește pe de o parte tot ce se vede, iar pe de alta, îl conduce și îl obișnuiește să vadă pe Cel ascuns. Iar sufletul, înaintând prin aces-

---

pe Dumnezeu înseamnă a vedea că El este întru totul de necunoscut, iar cea de-a doua, că Dumnezeu este infinit, adică a-L vedea înseamnă a nu conteni niciând a-L căuta sau a-L urma. Este ușor să observăm modul în care fiecare dintre aceste doctrine constituie parte a unei scale ascendente înțelegerii, care culminează cu o concepție despre Dumnezeu care este negativă din punct de vedere teologic, dar dinamică din punct de vedere spiritual; cf. C.W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa...", p. 375.

[54] Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 102.

tea spre cele de sus, cât e cu putință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge în lăuntrul ascunsurilor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc. Și astfel, fiind lăsat afară tot ce se vede și se cuprinde, nu mai rămâne pentru contemplarea sufletului decât nevăzutul și necuprinsul, în care e Dumnezeu, precum zice Scriptura despre legiuitor: «A intrat Moise în întunericul unde e Dumnezeu»"[55].

Semnificația religioasă pe care Sfântul Grigorie o dă este următoarea: omul trebuie să înceapă prin îndepărtarea de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu, strămutându-se de la întuneric la lumină (Φως). Deci, sfântul episcop nyssean vorbește la început de arătarea lui Dumnezeu în lumină. Și precum atunci profetul a trebuit să-și scoată încălțămintea, tot astfel cei ce vor să ajungă sub razele adevărului trebuie să-și descalțe picioarele sufletului de veșmântul picilor moarte cu care au fost îmbrăcați în urma călcării poruncii dumnezeiești[56]. Este vorba de purificarea de patimi, „ale căror consecințe sunt totdeauna părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu"[57]. Sfântul Grigorie accentuează, în numeroase ocazii, că lumina care naște întunericul este, într-un sens, lumină epistemologică. Observăm această relație atât în *De vita Moysis*, cât și în *In Canticum canticorum*. La prima teofanie a rugului aprins, adevărul strălucește deasupra noastră (ἐπιλάμπω) și luminează (περιαυγάζω) ochii sufletului. Această lumină a adevărului împărtășește cunoașterea unui tip discursiv care se referă la misterul Fecioarei și care ne spune că ceea ce au ajuns simțurile să înțeleagă (καταλαμβάνω) și ceea ce mintea contemplă (διάνοια) nu reprezintă nimic comparativ cu natura divină[58]. Aceasta este o realizare discursivă privind limitele cunoașterii umane asupra lui Dumnezeu. Autorul precizează că textul ne învață că această cunoaștere religioasă este în primul rând lumină pentru cei care o percep. Această lumină a cunoașterii este cea care dă naștere întunericului crescând al norului și întunericului în care se află Dumnezeu.

Urmează mai apoi călăuzirea sufletului de la cele văzute spre firea nevăzută prin acel nor. Sfântul Grigorie de Nyssa compară această a doua etapă a urcușului duhovnicesc cu *norul*, pe care el îl consideră a fi, sub raportul

---

[55] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la „Cântarea Cântărilor"*, omilia XI, traducere, introducere și note de Pr. D. Stăniloae, PSB, vol. 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 260.

[56] P.G., XLIV, col. 332 D-333 A.

[57] Magistrand N.V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa", *Studii Teologice*, Anul X (1958), Nr. 1-2, p. 27.

[58] Cardinalul Jean Daniélou face o interesantă observație, precizând că Sfântul Grigorie pare să fie primul care realizează o conexiune între rugul aprins și Sfânta Fecioară Maria; a se vedea *De Vita Moysis* II (SC), 21, n. 3; cf. Martin Laird, *op. cit.*, p. 596.

cunoașterii, o călăuză spre lumea nevăzută, prin firea celor văzute. Este vorba deci de cunoașterea indirectă a lui Dumnezeu[59].

În cele din urmă, sufletul, părăsind cele de jos, ajunge, în măsura în care îi este cu putință, la cunoștința lui Dumnezeu[60], „fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc"[61]. În legătură cu vederea sau cunoașterea directă a lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie arată că aceasta este rodul exclusiv al lucrării harului, după încetarea oricărui efort omenesc. Ea presupune deci intrarea în modul supranatural de viață, care caracterizează faza ultimă a urcușului duhovnicesc[62].

În acest urcuș, Moise se bucură de arătări (teofanii) ale lui Dumnezeu diferite una de alta, potrivit nivelului de ascensiune pe care se afla el pe munte. Iluminarea are drept corespondent biblic rugul ce ardea fără să se mistuie, și marchează începutul vieții duhovnicești, atât prin cunoașterea propriei păcătoșenii, cât și prin sesizarea bunurilor duhovnicești către care sufletul este îndemnat. Norul din deșert exprimă îndepărtarea de lucrurile deșarte omenești în vederea apropierii de bunurile dumnezeiești, această etapă fiind caracterizată, în apogeul ei, de contemplație (θεωρία) ca primă etapă spre nepătimire (ἀπα-θειας)[63].

Odată ce l-a identificat pe Moise ca relevând modelul (prototipul) înălțării noetice, Sfântul Grigorie aplică acest model la noi. Depărtându-ne (ἀναχώρησις) de părerile false (ὑπολῆψις) despre Dumnezeu, aceasta este o deplasare de la întuneric (σκότος) la lumină (Φως). Apoi, sufletul se deplasează de la aparențe spre natura ascunsă a lui Dumnezeu, care este simbolizată de norul care ascunde (ἐπισκιάζω) toate aparențele; astfel, sufletul se obișnuiește să privească la ce este ascuns. În sfârșit, călătoria spre lucruri mai înalte și abandonarea (καταλείπω) a ceea ce poate fi obținut de simpla natură umană, a tot

---

[59] Magistrand N. V. Stănescu, *op. cit.*, p. 29.

[60] Sufletul vede pe Dumnezeu mai întâi ca un ciorchine, „care împrăștie prin floare o bună mireasmă dulce și plăcută" (P.G., XLIV, col. 888). Este acea cunoaștere începătoare, care presupune puține cunostințe despre Dumnezeu, ceea ce este arătat prin imaginea florii, care în general, desfată numai două din cele 5 simțuri: văzul și mirosul. Pe o treaptă superioară, sufletul numește pe Dumnezeu măr. Comparația indică un spor în cunoaștere, întrucât mărul, în raport cu ciorchinele, desfată nu numai văzul și mirosul, ci și gustul. Pe o treaptă și mai înaltă, Cel dorit „se aseamănă cu o căprioară și se compară cu un pui de cerb"; cf. Magistrand N.V. Stănescu, *op. cit.*, p. 31.

[61] Dr. Constantin I. Băjău, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nissei*, Editura Sitech, Craiova, 1999, p. 223.

[62] Magistrand N.V. Stănescu, *op. cit.*, p. 33.

[63] Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, pp. 227-228.

ceea ce poate fi înțeles (καταλαμβανόμενος), sufletul penetrează impenetrabilul și pătrunde în sanctuarul (ἄδυτον) cunoașterii divine (θεογνωσία) și este înconjurat de întunericul divin (ὁ Θεῖος γνόφος). Modelul este evident: (1) de la întunericul păcatului și greșelii la lumină; (2) de la lumina cunoașterii la nor (sau umbra mărului); (3) de la nor la întunericul divin (sau noaptea divină). Este, în mod evident, o deplasare de la lumină la întunericul crescând. Totuși, merită să subliniem că lumina care este parte a acestei căi spre un întuneric din ce în ce mai profund este lumina îndepărtării de false păreri despre Dumnezeu și nu, așa cum vom vedea apoi, lumina unirii divine, care este o cale de crescândă lumină și frumusețe.

Intrarea în viața spirituală începe cu botezul prefigurat de trecerea Mării Roșii. Apa baptismală distruge viața *omului egiptean* pentru a face începutul unei vieți noi în Hristos. Moartea față de păcat, săvârșită în Botez, se prelungește în viața duhovnicească prin efortul depus pentru despătimire. În partea de început a operei *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie descrie eliberarea spiritului de sub aspectul pasional, prin ascezã. Teognosia angajează pe om într-un proces de interiorizare, de *enstază* – așa cum îl numește Sfântul Grigorie – pentru ca omul să găsească chipul lui Dumnezeu, care are similitudine cu arhetipul[64]. Progresul în cunoaștere rezultă din progresul în viața duhovnicească: „Măsura cunoașterii lui Dumnezeu... este în tine"[65]. Cea mai înaltă expresie a structurii libere a spiritului uman este apatia (ἀπάθεια), nepătimirea, identificată cu virtutea, care nu e altceva decât aspectul frumuseții interioare a chipului[66]. Sufletul trebuie să se retragă din strălucirea înșelătoare a vieții lumești, așa cum Moise se retrage, fiind mai mult timp păstor. Retrăgându-se din lume (poate fi vorba și de o retragere a omului în pustiul inimii sale), după o vreme i se arată întâia lumină a credinței în Dumnezeul Cel Adevărat (revelarea lui Dumnezeu în rugul aprins). În această lumină cunoaște că Dumnezeu este un EU, deci o persoană, sau Persoana care are adevărata existență, aseitatea, și Creatorul tuturor celor care există („Eu sunt Cel ce sunt"). Astfel, omul nu vede în Dumnezeu o esență impersonală, una cu lumea, în înțeles panteist[67]. Moise intră pe vârful muntelui Sinai, în *întunericul* unde este Dumnezeu, adică „la cunoștința că Dumnezeu nu poate fi cuprins într-o vedere sau într-o cunoștință hotărnicită, ci că El este nehotărnicit și cu cât urcă cineva mai mult în

[64] Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 85.

[65] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Fericiri*, omilia a VI-a, col. PSB, vol. 29, p. 382.

[66] Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 85.

[67] Lect. Dr. Carmen-Maria Bolocan, „Treptele urcușului duhovnicesc și rolul lor catehetic în «Despre viața lui Moise» a Sfântului Grigorie de Nyssa", *Teologie și Viață*, Anul XIV (2004), Nr. 1-6, p. 77.

cunoașterea Lui, Îl simte sau Îl cunoaște ca pe un nehotărnicit, în Care sufletul nu se satură și nu sfârșește a înainta niciodată"[68], căci Dumnezeu ascuns în ființa Sa, menține un progres continuu în cunoaștere și în desăvârșire.

Tot ceea ce se obține în căutarea lui Dumnezeu reprezintă doar începutul unei noi căutări; pe această linie, se citează exemplul lui Moise. Rugul aprins simbolizează întoarcerea sa de la o falsă credință la cea adevărată; stâlpul de nori reprezintă apropierea de Dumnezeu nevăzut, iar înălțarea spre Sinai, contemplarea invizibilității și incomprehensibilității divine. În viziunea Sfântului Grigorie, a vedea pe Dumnezeu (și utilizează aici din nou exemplul lui Moise) înseamnă a-L *urma* perpetuu, din moment ce Dumnezeu se află dincolo de orice cunoaștere[69]. Astfel, mistica Sfântului Grigorie de Nyssa e construită pe ideea depășirii perpetue a sinelui: „întotdeauna deasupra, întotdeauna mai mare decât mine însumi". Lucrările *De vita Moysis*, *In Canticum canticorum* și predicile asupra Fericirilor sunt toate înălțări spirituale fără un posibil sfârșit. Din moment ce obiectul este infinit, călătoria spre el este și ea infinită. De aici încolo, toate calculele limitate dispar. Odată ce sufletul a ajuns la un nou vârf, se simte ca și cum nu ar fi făcut încă nici primul pas; este departe de a fi ajuns la sfârșit, precum sunt cei care nu au făcut încă nici primii pași șovăielnici[70].

În *In Canticum canticorum*, Sfântul Grigorie distinge cele trei căi mistice și le atașează câte un simbol veterotestamentar, astfel:

1. Rugul aprins – corespunde separării de rău și eroare;

2. Stâlpul de nor – corespunde „cunoașterii lucrurilor ascunse care, prin cele sensibile (fenomenale) conduce sufletele până la natura nevizibilă. Este ca un nor gros care întunecă tot vizibilul, dar care conduce sufletul și îl obișnuiește să se întoarcă spre ceea ce este ascuns"[71].

3. Tenebre – corespunde vieții mistice autentice.

Avem aici o ierarhie a celor trei ordine de cunoaștere:

1. Filosofia chaldaică (din afară) ce se oprește asupra aparențelor;

2. Filosofia simbolică: poartă spre adevărurile abstracte;

3. Filosofia apofatică: poartă spre realitățile spirituale.

Fiecărui ordin de cunoaștere îi corespunde un organ cunoscător:

a. Αἴσθσις – pentru aparențe

---

[68] *Ibidem*, p. 78.

[69] C. W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa...", p. 366.

[70] Hans Urs von Balthasar, Becoming and the Immanent Infinite in Gregory of Nyssa, from Presence and Thought – An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa, tr. Mark Sebanc, Ignatius Press, San Francisco, 1995, p. 45.

[71] *In Canticum canticorum*, P.G., XLIV, col. 1000D.

b. Φαντασία καταληπτικη – pentru abstracțiuni

c. Πίστις – pentru realități.[72]

În timp ce sufletul ia contact direct cu divinul și este transformat după asemănarea Lui, sufletului nu i se acordă niciodată cunoașterea comprehensivă a lui Dumnezeu. Pentru el, sufletul nu ajunge niciodată la o unire finală cu Dumnezeu; nu există extaz final[73]. Sufletul tinde constant spre Dumnezeu, tânjind după ceea ce este dincolo de el. Prin urmare, culmea experienței religioase, chiar după moarte, nu este marcată de satisfacție (ξόρος), ci de dorință (ἔρως). Sfântul Grigorie se îndepărtează de perspectiva optimistă a cunoașterii lui Dumnezeu de către suflet, preferând în schimb teologia negativă a dorinței perpetue. Experiența lui Dumnezeu a sufletului este, prin urmare, nu una a luminii, implicând viziunea/contemplarea (θεωρία), ci a întunericului. Acesta este motivul pentru care, potrivit Sfântului Grigorie, sufletul nu experiază nici o înțelegere. Ci, mai curând, sufletul pătrunde în *întunericul luminos* (ὁ Θεῖος γνόφος)[74].

Tema aceasta a întunericului divin (ὁ Θεῖος γνόφος) sau a întunericului supra-luminos (ὁ λαμπος γνόφος) se leagă de o tradiție anterioară ce urcă la Filon din Alexandria, care interpretează întunericul de pe Sinai, afirmând incognoscibilitatea și transcendența absolută a ființei divine. Sfântul Grigorie rămâne primul care dezvoltă o teologie a γνόφος-ului divin, moștenită apoi de Sfântul Dionisie Areopagitul. El îi închină acest tratat special, *De vita Moysis*, în care urcușul pe Sinai către întunericul divin e preferabil primei întâlniri a lui Moise cu Dumnezeu în rugul nears, simbol al energiilor divine. Moise intră în întunericul în care se află Dumnezeu și cu cât se apropie mai mult de vedere, cu atât mai mult vede că natura divină este nevăzută. Este subliniat și sensul adevărat al întunericului divin, ca fiind transcendența absolută a lui Dumnezeu în ființa Sa. De aceea evanghelistul Ioan, care a pătruns în acest întuneric luminos (ἐν τῷ λαμπρω γνόφω) zice că „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (Ioan 1, 18)[75]. Transcendența naturii divine este afirmată nu numai în lucrarea *De vita Moysis*, ci și în omilia a VII-a din *In Ecclesiasten*, în omilia a XI-a din *In Canticum canticorum*, precum și în scrierea *Contra Eunomium*[76].

---

[72] Pr. Dr. Florea Stefan, *Spiritualitate și desavârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa*, Editura Asa, București, 2004, p. 306.

[73] Jean Daniélou, *Introduction*, la: From Glory to Glory, Scribner, New York, 1961, p. 59.

[74] Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis: Some Logical Implications", *Studia Patristica*, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, pp. 288-289.

[75] Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*..., p. 73.

[76] Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 86.

Sfântul Grigorie numește întunericul în care a intrat Moise pe Sinai *supra-luminos* sau *întuneric luminos* (λαμπορός γνόφος). El folosește astfel paradoxul și vorbește despre întunericul strălucitor, supra-luminos. Dumnezeu nu e acoperit de un întuneric, pur și simplu, ci întunericul e strălucitor, luminos, adică el ne dă cunoștința sigură a lui Dumnezeu ca necuprins, ca neînțeles. Acest întuneric îi dă lui Moise niște învățături despre Dumnezeu, și anume, cele zece porunci primite pe Muntele Sinai, ceea ce înseamnă că întunericul era plin de prezența lui Dumnezeu. Unele învățături pe care le primește Moise în întunericul de pe Sinai, se referă la Dumnezeu, iar altele la viața virtuoasă. Esența învățăturii despre Dumnezeu, „coincide cu experiența că Dumnezeu, aflându-Se în întuneric, nu poate fi prins de nici o asemănare, că e indefinibil, ca Cel infinit"[77]. De asemenea, El nu poate fi prins de nici o margine sau vreo imagine, căci „cunoașterea ființei dumnezeiești rămâne neapropiată nu numai oamenilor, ci și întregii firi gândite cu mintea (inteligibile)"[78] și e propriu firii lui Dumnezeu să fie mai presus de orice cunoaștere și înțelegere.

Sfântul episcop nyssean face distincția între întunericul dinainte de cunoașterea cea dintâi a lui Dumnezeu și întunericul în care intră după înaintarea în lumina cunoașterii Lui, arătată în rugul aprins și în stâlpul de foc, și de aceea folosește pentru întunericul de la început termenul de *beznă*, iar pentru cel superior cunoașterii termenul de *tenebre*. Acest întuneric de dincolo de lumină nu înseamnă o lipsă a cunoștinței, ci o înaintare perpetuă în această cunoaștere. Întunericul în care a intrat Moise nu e un gol, ci e încărcat de prezența lui Dumnezeu, căci Moise *aude* învățătura poruncilor pe care le primește, și *vede* cortul nefăcut de mână. El ajunge – după exprimarea Sfântului Grigorie în omilia al IX-a din *In Canticum canticorum* – în lăuntrul ascunsurilor cunoștinței de Dumnezeu (ἐντος τῶν ἀδύτως τῆς τεογνωσίς)"[79].

Moise vede *Cortul de sus*. Dacă a văzut cortul, înseamnă că era lumină sau în lumină. Cunoașterea nu e în întuneric, ci în lumina taborică, lumina dumnezeiască. Întunericul în sine, atât la Sfântul Grigorie, cât și la Sfântul Dionisie, nu e γνόφος ce se opune luminii, ci descoperă adevărul. Dar Ființa divină nu se poate descoperi omului. Căci dacă Ființa nu ar fi transcendentă cunoașterii, veșnic inepuizabilă în manifestările ei de lumină, curând mișcarea de cunoaștere s-ar termina, ca și progresul în bine. *Întunericul luminos* „exprimă un fapt doar pozitiv dogmatic: acela al transcendenței absolute a naturii divine. Întunericul nu se opune luminii, căci e un *întuneric supra-luminos*. Astfel înțeles,

---

[77] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, nn. 51, 51b, 52 în: *De vita Moysis...*, col. PSB, vol. 29, pp. 74-75.

[78] Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis...*, pp. 72-73 *s.q.*

[79] P.G., XLIV, col. 1000 CD.

nu e decât excesul orbitor de lumină divină. Am notat deja că Moise nu se oprește în întuneric, ci urcă chiar în *cortul imaterial*, iar acesta este Hristos. Fiecare etapă spirituală e o creștere în unirea cu Hristos. Peste tot, progresul duhovnicesc se face prin Hristos și în Hristos, și nu dincolo de Hristos. Din moment ce Dumnezeu nu are limite, sufletul nu poate epuiza niciodată bogăția lui Dumnezeu. Mai mult, pentru că sufletul iubește ce este bun, iar Dumnezeu este Binele, sufletului nu-i lipsește niciodată dorința de a spori în bucuria sa de Dumnezeu. Este ideea unei creșteri continue în Hristos, care va fi dezvoltată mai târziu de Sfântul Nicolae Cabasila. Dacă ființa divină nu ar fi transcendentă cunoașterii, veșnic inepuizabilă în manifestările ei de lumină, curând mișcarea de cunoaștere s-ar termina, ca și progresul în bine"[80]. Cel căutat, adică Dumnezeu, în concepția Sfântul Grigorie, e mai presus de orice cunoaștere; înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric. De aceea, zice și înțeleptul Ioan, ajuns în acest întuneric strălucitor, că „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată" (Ioan 1, 18).

Despre același *întuneric supra-luminos* ne vorbește mai târziu și Dionisie Areopagitul. El menționează că „în acest întuneric supra-luminos dorim ca să ajungem și să vedem și să cunoaștem, prin nevedere și neștiință ceea ce-i mai presus de vedere și de cunoștință, neputând fi văzut, nici cunoscut. Căci aceasta este a vedea și cunoaște cu adevărat; și a lăuda în mod mai presus de ființă pe Cel mai presus de ființă, prin înlăturarea tuturor celor ce sunt. E așa cum cei ce fac o statuie naturală, înlăturând toate acoperămintele adause vederii curate a celui ascuns, descoperă, prin depărtarea aceasta, ceea ce e ascuns în el însuși. Dar trebuie, cum socotesc, să lăudăm negațiile, contrar afirmațiilor. (...) negăm toate, ca să cunoaștem în mod descoperit acea necunoștință care e acoperită de toate cele cunoscute în cele existente și să vedem acel întuneric mai presus de ființă, care e acoperit de toată lumina din cele existente"[81]. În lucrarea sa principală asupra apofatismului, *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că, dacă cineva cere o explicație, o parafrază conceptuală și o expunere a naturii divine, noi nu vom nega că nu înțelegem nimic dintr-o astfel de știință. Numai aceasta mărturisim: că, corespunzător naturii sale, nu este posibil de a atinge nelimitatul prin gândirea compusă în cuvinte[82]. Nikos Nissiotis, într-una din lucrările sale[83], menționează: „Dumnezeul necunoscut Care ne-a devenit nouă cunoscut, rămâne incomprehensibil în esența Sa. Cunoașterea lui Dumnezeu

---

[80] Nicolae Fer, *op. cit.*, p. 88.

[81] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Teologia Mistică*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, în *Opere complete*, Editura Paideia, București, 1996, p. 248.

[82] *De vita Moysis,* P.G., XLIV, col. 297 *sq. et passim.*

[83] *Philosophy of Religion and Philosophical Theology* (1965), p. 48f.

nu este consecința revelației esenței Sale ci, mai degrabă, participarea la energia Sa". Tocmai aceasta înseamnă și vederea lui Dumnezeu *din spate* (Ieșire 33, 23), adică a contempla energiile Sale, niciodată ființa Sa, căci orice vedere sau cunoaștere a lui Dumnezeu ar sătura dorința celui ce-L caută. Atunci Dumnezeu n-ar mai fi transcendent creaturii și progresul în cunoaștere și desăvârșire s-ar sfârși.

Moise pătrunde în întunericul unde se află Dumnezeu și Îl vede. Viziunea sa este recunoașterea faptului că natura lui Dumnezeu este deasupra oricărei cunoașteri și înțelegeri. După aceasta, trece la „tabernacului care nu este făcut cu mâinile", adică, modelul celest al tabernacului, pe care se consideră, de la Filon încoace, că l-a văzut Moise pe Sinai, credință a cărei bază o constituie Cartea biblică a Exodului 25, 40. Tabernacului, după cum îl interpretează Sfântul Grigorie, este Hristos, Care, atunci când a venit „să locuiască printre noi", a devenit din ceresc ființă pământeană, a devenit om creat, fiind și Dumnezeu necreat. În chiar întunericul care Îl înconjoară pe Dumnezeu, vedem *tabernacului*, pe Hristos. Structura celei de-a treia teofanii, are o adâncă semnificație. Învățătura sa teologică rezidă în aceea că a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă să nu încetezi niciodată să dorești a-L vedea sau, mai simplu, în limbajul evangheliilor, să-L *urmezi*. Căutarea lui Dumnezeu devine astfel perpetuă mișcare. Dar Dumnezeu îi spune lui Moise, „Te voi pune pe stâncă" (conform Ieșire 33, 22); astfel că, această mișcare este și un gen de stabilitate. Stânca este Hristos (I Corinteni 10, 4). Deci, dacă dorim să creștem, spune Sfântul Grigorie, trebuie să fim stăruitori în Hristos, care reprezintă virtutea perfectă. Paradoxul Sfântului Grigorie reprezintă un profund adevăr al aspirației spirituale[84].

Există, așadar, viziunea extatică a lui Dumnezeu în *întunericul supra-luminos*, *întunericul divin* – ὁ λαμπρός γνόφος, ὁ θειος γνόφος – și de faptul că auzim de o *vedere prin nevedere* – εν τούτω γαρ αληθής εστίν ειδησις του ζητουμένον, το ἐν τούτω το ιδειν, ἐν τῷ μη ιδεινσ – de *o cunoaștere prin necunoaștere*, de o *beție sobră* sau *beție trează* și, așa mai departe – ἡ θεια τε καί νηφάλιος μέθη, δἰ ης εξιστάται αυτός ἑαντου. Termenul ἐκστασις[85], pentru care o bună redare o constituie, poate, franțuzescul *sortie de soi* (*evadarea sau ieșirea din sine*), este sugerat prin menționarea beției, dar este utilizat pentru a denota îndepărtarea de un plan inferior al virtuții și apropierea de unul superior. *Beția trează* este un oximoron gregorian utilizat pentru a descrie experiența sufletului în Dumnezeu concomitent cu tânjirea progresivă

[84] C.W. Macleod, „Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa...", pp. 377-378.

[85] Asupra utilizării date de Grigorie limbajului extazului, a se vedea Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden, 1955), p. 202 f., Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique* (Paris, 1954), pp. 259-273.

în Dumnezeu. Sfântul Grigorie combină astfel o conștientizare a tradiției platonice a beției ca unire cu divinul, cu conceptul de *necunoaștere* a lui Dumnezeu și prăpastia dintre creat și necreat, și formulează un element original în mistica creștină, respingând doctrina platonică a unirii supreme[86].

Dacă Sfântul Grigorie poate fi separat de Origen în dezvoltarea pe care o acordă temei întunericului divin, poate fi în mod identic asemănat lui Origen prin preocuparea sa față de o mistică a luminii[87]. Sfântul Grigorie mai poate fi asemănat lui Origen și în ceea ce privește utilizarea simbolismului luminii asociat cunoașterii Tatălui, Fiului, Sfântului Duh, însă trebuie avută în vedere o distincție importantă, mai ales în ceea ce privește implicațiile epistemologice ale luminii. Atât Origen, cât și Sfântul Grigorie vorbesc despre cunoaștere ca fiind lumină[88]. Dar pentru Sfântul Grigorie, lumina cunoașterii dă naștere întunericului *necunoașterii* în, și numai în, textele despre întunericul divin.

Pornind de la textele pe care le-am avut în vedere, devine clar că, cu toată preocuparea Sfântului Grigorie pentru ceea ce teologii Puech, Daniélou, Crouzel și mulți alții, pasionați de mistica gregoriană, au numit-o mistică a întunericului, există o concepție continuată în gândirea Sfântului Grigorie care descrie apexurile întâlnirii divino-umane în limbajul luminii și frumuseții.

---

[86] Stuart Burns, „Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication", in *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 44, Nos. 1-4, 1999, p. 311.

[87] H. Crouzel, *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, traducere A. Worrall (New York: Harper & Row, 1989), p. 121. Völker a observat că Sfântul Grigorie împărtășește cu Origen, și chiar cu alți alexandrieni, o predilecție pentru simbolismul luminii: „Mai există un punct în care el (Sfântul Grigorie) este de acord cu Origen si mai ales cu alexandrienii, și anume preferința sa pentru simbolistica luminii" (*op. cit.*, p. 206).

[88] După cum a notat A. Festugière, această asociere a luminii si cunoașterii caracterizează întreaga tradiție, creștină și necreștină; a se vedea *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. 4, *Le Dieu inconnu et la gnose*, (Paris: Gabalda, 1954), p. 241.

Cultural Influences and Confluences in Cappadocian Education

Deac. Ph.D. Cand. Cătălin VATAMANU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

The commemoration of 1630 years since St. Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia, passed to eternal life, brings back for discussion the polyvalence of contemporary social and religious circumstances, common to the two generations separated by sixteen centuries, especially the question of multiculturalism and religious pluralism in a global society, and in this context, the role of the influences and the cultural confluences.

Constitutio Antoniniana, written in 212 BC, extended the Roman citizenship to all inhabitants of the Roman Empire, and also laid the legal, economic, cultural and religious bases of the integration. The Eastern Roman Empire was defined in time as a multiethnic and multicultural state, which developed later as a Christian Empire. Faced with the problem of cultural and religious identity of Europe today, the modern man tends to minimize the differences, the pluralism, the specificity of each culture, accepting unconditionally the integration and the globalization. The life and the writings of St. Basil the Great have in particular a conciliatory role of the multiculturalism, focusing on the common cultural heritage, to understand specific cultural influences and confluences in its ethnic individuality. The passage to eternal life of the Archbishop Basil of Caesarea in Cappadocia, in January 379, brings surprisingly a supplementary contribution in achieving this desideratum.

The circumstances of his burial were recorded by St. Gregory of Nazianzus in his funeral speech: „Around him the whole city gathered, unable to bear his loss (...). Their suffering had driven them mad, they all were eager, if possible, to sacrifice their own lives. (...) and he (Basil) had joyfully resigned his soul to the care of the angels who carried him away; but not before having some religious instructions and injunctions for the benefit of those who were present – then there occurred a wonder more remarkable than any other one which had happened before. The saint was being carried out; lifted high by the hands of holy men (...). Others drew near to those who were carrying it, while others just for enjoying the sight, as if this would be beneficial. The

market places, porticos, the 2nd and the 3rd floors of the houses were filled with people escorting, preceding, following, accompanying him, and trampling upon each other; *tens of thousands of every race* and age, beyond all previous experience. The psalmody was overborne by the lamentations (...). Our own people vied with foreigners, *Jews, Greeks, and foreigners*, and they with us, for a greater share in the benefit, by means of a more abundant lamentation"[1].

1630 years ago, as Gregory of Nazianzus reported, the city squares were filled with tens of thousands of people that came to the funeral of Archbishop Basil of Caesarea in Cappadocia. Among them there were many non-Christians, „Jews, Greeks, and foreigners". This indication with religious character, which appears several times under the authority of St. Gregory signature, can hardly be neglected. The Panegyric of St. Gregory lets us understand that this significant funeral event of community has gathered together the representatives of different religions, which would confirm the existence of a dialogue between the Christian Church and cultures at that time. How does this story fit into the socio-cultural-religious context of St. Basil's Cappadocia? Was St. Basil the Great a representative figure for the whole Cappadocian society in its multicultural and multireligious form?

This study seeks to delimit the cultural influences and confluences in Christian education, Greek philosophy and rabbinical instruction in Cappadocia of the 4th century and to highlight the role that St. Basil had in their reconciliation as a part of a renewed education, but genuine and true to the Church tradition. As regards education in the Cappadocian area, is intended to demonstrate that cultural interferences did not lead to a process of acculturation.

I. Caesarea in Cappadocia – a multicultural, multiethnic and multireligious capital

Anatolia, a plateau region crossed by the Persian „royal road" linking the Susa (Central Asia) to Sardis and Sinope (port at the Black Sea), has played in its history an important commercial, political and cultural role. Preserving historical artefacts since the Neolithic, central Anatolia was in Antiquity a very populated area. With more than 2,000 years BC, the Proto-Hittites migrated from the Balkans and populated the Southeast of Asia Minor. After a period of Assyrian colonization, there follows a period of six centuries of Hittite domination (17th-12th century), and the new empire became, beside Egypt and Assyria/Babylon, the third great force of the time. Other people like the Phrygians, Scythians and Persians left their culture mark on indigenous, the Persians

[1] Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, in col. PSB, Vol. 17, EIBMBOR, București, 1986, pp. 31-32.

giving them religious freedom and expression in maternal language. The events of the Anatolia conquest by Alexander the Great (in 334 and 332 BC) have influence on the contemporaneous times with St. Basil. The year 17 AC marks the Romanization of Cappadocia and a period of frequent warfare with the people from the east, Macedonians, Galatians and the nations of Pont. The reign of Emperor Septimius Severus (193-211) and the beginning of Byzantine period in Central Anatolia in 397 had a decisive influence on the development of economy, culture and religion in Cappadocia[2].

Cappadocia cities were relatively few and, except Caesarea, which was the capital of the province, they were less important. Their leaders were not necessarily Roman or, later, Greek, but they could also be educated natives into the great Greek academic centres, approved by the ruler. The City of Caesarea was first named Mazaca, then took the name of the king Ariarathes Eusebes (between 163 and 130 BC) - Eusebea and it was probably named Caesarea by the Emperor Archelau, the last king of Cappadocia (36 BC - 14 AC) or Claudius (41 - 54 AC). At the time of Emperor Valerian (about 260 AC), Caesarea had approximately 400,000 inhabitants.

Herodotus says that the Greeks call the Cappadocians - Syrians and the Persians call them Cappadocians, the great historian referring to them further on using the name „Syrian Cappadocians". Strabo, commenting on Herodotus, says: „by Syrians he understands Cappadocians". This explains why Eusebius of Caesarea uses the expression „Syrian Cappadocians", instead of „Cappadocian Jews", and Tertullian and Augustine „Armenians and Cappadocians", instead of „Jews and Cappadocians"[3].

a. Caesarea - Greek city, academic and pagan cult centre

Despite the turmoil of nations who have visited this territory, each of them with their own linguistically and religious inheritance, Cappadocia kept its ethnic specificity, reflected most obviously in Cappadocian Greek dialect. There are many texts that speak about the strange accent of the Cappadocian.

The First Epistle of St. Peter, written in Greek to those who are „dispersed among foreigners living in Pontus, in Galatia, in Cappadocia, Asia and Bithynia", proves the existence of bilingualism in Asia Minor. The first part of the verse, „to those who live dispersed among the foreigners" demonstrates that the Jews in those areas spoke also Greek besides their native language.

Unfortunately we do not know which the language of the native Cappadocians was, but, as literary sources tell us, it must have been a lot different from

---

[2] Everett Ferguson (edit.), *Encyclopedia of Early Christianity*, Vol. 1, Second Edition, Garland Publishing, New York, 1998, pp. 213-214.

[3] James Noel Adams, Mark Janse, Simon Swain (edit.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 353.

the Greek. Gregory of Nyssa gives a clear example: „we name it (the sky) *ouranon*, the Jews *shamaim*, the Romans *caelum*, but otherwise the Syrians, Medes, Cappadocians, Moors, Scythians, Thracians, Egyptians" name it differently[4], leaving us to understand that people of Cappadocia were speaking a living language, different than Greek. The idea is reinforced by St. Basil the Great who, talking about the two formulations of doxology, notes that some say „the Holy Spirit God" while some say „with the Holy Spirit God". In this regard, he refers to a certain Mesopotamian (it seems that it is Ephrem the Syrian, a native of Nisibis - Mesopotamia) and to its own way of interpretation of conjunctions kai „and", concluding that „we, the Cappadocians, say the same in our native language"[5].

Regarding the origin of Cappadocian dialect, the most possible is to be an Indo-European one. Cappadocia belonged to the Hittite territory till Later Bronze period and in the neighbourhood there has been spoken many Anatolians languages, of Indo-European origin, like Lycian or Psidian. Phonetical and phonological interferences in the indigenous language are often attested in Asia Minor[6]. We do not know exactly when the indigenous languages of Asia Minor died. Speros Vryonis[7] affirms that the Greek language has prevailed over the indigenous languages from the west and central Anatolia only in the 6th century and the most part of the non-indigenous languages of Asia Minor (including Armenian, Syrian, Georgian, Kurdish and Arabic) coexisted with the Greek.

In the 3rd and the 4th century, Caesarea was developed as an important academic centre. Famous teachers as Alexander (about 200 AC) and Firmilian (about 250 AC), friends of Origen, were some of the greatest theologians of the Church at that time and lived and worked in Cappadocia. Also Aristaios (about 300 AC), sophist of Cappadocia and a disciple of Lucian, was one of the best well-known Aryans rhetors and writers of the time.

Christian families postponed their children's baptism, and they provided them first a classical pagan education[8]. The Cappadocian Fathers were not only

---

[4] PG 45:1045 *apud Ibidem*, p. 352.

[5] Saint Basil the Great, *On the Holy Spirit*, in col. „Popular Patristics Series", coord. David Anderson, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1980, pp. 111-112. Also see: Henry Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, 2001, p. 333.

[6] James Noel Adams, *op. cit.*, p. 356.

[7] Speros Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, University of California Press, Berkeley, 1971, p. 48.

[8] Gregory of Nazianzus was still not baptized when he began to study in Caesarea and met Basil. With the same status the two went to Athens in 350, where they met Christian and pagan doctrine. Cf. Edward Rochie Hardy, *Christology of the Later Fathers*, Westminster, Philadelphia, 1996, p. 114.

influential theologians in Cappadocia of their century. One from his contemporaries was Eunomius, important religious leader and theologian, against whose ideas Basil and Gregory of Nyssa took position in their writings.

The population of the city included many pagans, thus explaining the existence of the important temples dedicated to Zeus, Apollo and Tyche, the goddess of destiny in Greek mythology. Due to the Christians favourable decrees of Constantine the Great, the pagan temples of Cappadocia was destroyed[9].

b. Caesarea - major metropolitan residence

The Cappadocians were in the Church from its foundation. The New Testament refers directly to Cappadocian Jews only twice, in the texts of Acts 2:9 and I Peter 1:1.

Acts 2:7-11: And they were amazed and astonished, saying, „Are not all these who speak Galileans? And how is it that we hear, each of us in our own native language? Parthians and Medes and Elamites and residents of Mesopotamia, Judea and Cappadocia, Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, Egypt and the parts of Libya belonging to Cyrene, and visitors from Rome, both Jews and proselytes, Cretans and Arabians, we hear them saying in our own languages the mighty works of God".

I Peter 1:1: „Peter, an apostle of Jesus Christ, To those who are elected exiles of the dispersion in Pontus, Galatia, Cappadocia, Asia, and Bithynia, according to the foreknowledge of God the Father, in the sanctification of the Spirit, for obedience to Jesus Christ and for sprinkling with his blood: May grace and peace be multiplied to you".

That Asia Minor was at that time very populated by Jews is certitude. Therefore, it is not negligible that the texts quoted above refer to Capadocian Jews. Perhaps those mentioned in Acts were pilgrims in Jerusalem, since Luke calls them *katoikountes*[10], although there is a possibility that they came for the pilgrimage and then they decided on their staying here[11].

---

[9] In 363, the temple of the goddess Fortuna, a slot dedicated to Zeus and another to Apollo, all three in Caesarea, were devastated. A last attempt to rehabilitate them took place during the reign of Julian the Apostate.

[10] *Katoikoi* were not citizens therefore they did not have political rights, but they were recognized as free people. Because they stationed for a long time in a given locality, they received permission to stay legally, often organizing villages with corporate life style. Cf. Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Cornell University Press, New York, 1989, pp. 157-158.

[11] Paul R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 69, Cambridge University Press, New York, 1991, p. 25.

We have no details about the preaching of Christianity in Cappadocia. Possibly, the Cappadocian Jews converted to Pentecost were the first Christians missionaries in that area. This area did not enter under the responsibility of the Apostle Paul mission, but it is possible that, on its way to Galatia, he preached in 53 also in Caesarea. Eusebius of Caesarea in his *Historia Ecclesiastica*, quoting the text of I Peter 1:1 includes Cappadocia in the space mission of St. Peter[12]. W.M. Ramsey[13], influenced by the same text, in agreement with Pliny's letter to Trajan (10:96), suggests that one of the routes of expansion of the early Church was to the North, through Tyana and Caesarea in Cappadocia, to the important port city at the Black Sea, Amisius.

Cappadocia praises with the names of greats clerks, leaders of the Church in difficult times. Narcissus, bishop of Jerusalem since 180 AC, was at first that Bishop of Cappadocia (*Hist. Eccl.* 6:11). Eusebiu[14] mentions Firmilian (230-268), bishop in the time of Origen, who led Cappadocia, which became an important theological centre.

During the persecutions, illustrious Cappadocians included among the martyrs[15]. But despite the Cappadocian participation in this critical moment in the history of the early Church, it seems that the Christianity has spread in Asia Minor relatively slow and late. The evidence about the Christian communities of Pontus, Galatia and Cappadocia are rare and only in the third century they are more frequent, and this on a hostile religious environments[16].

The measures taken by the Emperor Constantine were favourable to Christianity and accelerated the process of Christianization. Personalities of the Churches in Pontus, Galatia and Cappadocia took over the mission of spreading Christianity. The Church of Cappadocia makes a real demonstration of power by the fact that at the Council of Nicaea (325) it participates with seven bishops: from Caesarea, Tyana, Colonia, Cybistra, Comana, Spain and Parnassus.

The Glory of Christian Cappadocia in the second half of the 4th Century is due to the three great Fathers: Basil the Great, Gregory of Nazianzus and

---

[12] Eusebius, *Church History*, 3.1, *apud* Paul L. Maier, *Eusebius. The Church History: A New Translation with Commentary*, 4th edition, Kregel Publications, Grand Rapids, 1999, p. 93.

[13] W.M. Ramsey, *The Church in the Roman Empire before 170 A.D.*, London, G.P. Putnams Sons, 1897, p. 10.

[14] Eusebius, *Hist. Eccl.*, 6:27, 7:28.

[15] Eusebius mentions "the wonderful martyrs" of Cappadocia during the Emperor Diocletian and Maximian (*Hist. Eccl.* 8:12).

[16] Tertullian relates that in 212 the Christians of Cappadocia was persecuted by Claudius Lucius Herminianus because his wife's conversion. Origen recalls a persecution in 234, when churches were burned and many Christians have left the province.

Gregory of Nyssa. Living in Christian families in a Greco-Roman society, they had an innovative contribution to strengthening of the Church, providing an appropriate model for the synthesis of classical rhetoric and Christianity, approach the Exegesis, the Apologetic, the Christian Systematic Theology in an intercultural sense, with the will of influencing both Greek philosophy and mystical speculations of the time. Educated Theologians, they used techniques of formal logic, the jargon of classical philosophy and an archaic Greek vocabulary to articulate the ideas of the Church. Therefore, their writings brought to Cappadocia not only important religious changes, but also social and cultural transformation.

c. Caesarea – the third Jewish Diaspora, after those of Babylon and Alexandria

About the Jews in Cappadocia we have little information, but they are conclusive.

The Jewish Community of Cappadocia can be traced in history from the first settlement of the Jews in Asia Minor made by Seleucus I (358-281 BC)[17]. The economic development of the cities and the construction of roads in the Roman period facilitated the spread of Judaism. It must not be neglected the easy accessibility of Cappadocia from the direction of Palestine and Syria, through the passage called „Cilician Gates", and that Anatolia was, as already noted, the „royal road" linking the Mediterranean Sea to the Middle East. The most important Roman cities in Cappadocia were Caesarea, Tyana and Comana, representing also the main Jewish communities of the province.

A clear evidence of the significance of the Jewish Diaspora in Cappadocia is the letter that the consul Lucius (140-139 BC) send to Ariarathes V, King of Cappadocia (162-130 BC), text stored in I Maccabees 15:15-21, which he pursued the preservation of good relations with the Jews, according to the treaty between Rome and the Hasmonean dynasty (1 Maccabees 15:22).

It is also known the good relations between the Herodian dynasty and the royal house of Cappadocia. Archelaus, the last Cappadocian king, married his daughter Glaphyra with Alexander, son of Herod (*Ant. Jud.* 16:11).

---

[17] Flavius Josephus, *Antichitați iudaice*, Vol. 2, *De la refacerea templului până la răscoala împotriva lui Nero*, Cartea XII:3-4, traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Edit. Hasefer, Bucuresti, 2003, pp. 76-90 passim. In *Antichitati iudaice* (Antiquities of the Jews) XII:119, Josephus says that Seleucos Nicator ensured to the Jews from the cities that he founded in Asia Minor, Syria and Antioch the nationality (*politeia*) and gave them equal privileges (*isotimos*) with Macedonian and Greek colonists.

Contacts between Cappadocia and Eretz Israel were not limited to royal families. A Cappadocian Jew lived in Sepphoris[18], and one in Jaffa[19], a city where there was a Cappadocian synagogue[20]. A tombal inscription found at Jaffa mentions a Cappadocian Jew, the linen merchant, buried there.

Undoubtedly, the members of the Jewish community formed the nucleus of Cappadocia local Christian church, although, as the biblical texts show, there was a Jewish rigorous orthodox group. Asian Jews are mentioned in their dispute with Archdeacon Stephen (Acts 6:8-9) as defenders of the Law of Moses, of the Temple and the holy text. In another text, Acts 21:27-28, Peter is trapped in the Temple in Jerusalem, on the initiative of „Jews of Asia" come to Jerusalem as pilgrims for the feast of Pentecost, because he despised the fundaments of the Jewish identity: the people, the Temple and the Law. Do not forget that Paul was often persecuted in the communities of Asia Minor, in particular because the violation of the law.

The Physician Aretaeus[21] (81-138), who lived once in Cappadocia, in the 2nd century, notes that there was a large and very active Jewish community.

Cappadocia was considered one of the largest Jewish Diasporas, beside Babylon and Alexandria, since Rabbi Yohanan b. Nuri (the 2nd Century) mentions it expressly, referring to the lack of oil for a Sabbath lamp[22].

The Jews from Cappadocia have closed and constant contacts with communities in Babylonia and Palestine. The fact that the things stood like this it is confirmed by the Talmudic writings. On one hand, the Talmud states that

---

[18] Tract. *Sheviith* 9:5, 39a *apud* Stuart S. Miller, *Sages and Commoners in Late Antique Erez Israel: a Philological Inquiry. Texts and Studies on Ancient Judaism*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006, pp. 160-162. The Jewish antipathy of Sepphoris (Galilee) to the Cappadocian argues on the pro-Roman attitude of the latter in conflict with the Persians. Miller believes that in Sepphoris was present only a small group of Cappadocian, interested in the advice of local rabbis. See also: Baruch A. Levine (coord.), *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Eisenbrauns, 1999, p. 566.

[19] Tessa Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, BRILL, Leiden, 2002, p. 492 quotes *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (CIJ), Vol. II, documents 910, p. 128 and 930, p. 137.

[20] Raphael Patai, *The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient Times*, Princeton University Press, 1999, p. 149. Colin J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Mohr, Tübingen, 1989, p. 223, quoting *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (CIJ), Vol. II, doc. 931.

[21] Aretaeus was one of the doctors whose writings circulated in ancient times and it seems that they have also been known by Talmudists. Cf. Hildegard Temporini, Wolfgang Hasse, *Aufstieg und Niedergang der Römischer Welt*, 3. Band, Gruyter Verlag, Berlin, 1996, p. 2921.

[22] *Talmud Yerushalmi*, Shabbat, 2:2, III.B, translated by Jacob Neusner, University of Chicago, Chicago, 1991, p. 96.

Rabbi Aqiba[23] and Rabbi Nathan haBabli[24], leading figures from *Tannaim*, travelled to Cappadocia, visiting even Caesarea. Furthermore, we are informed that Rabbi Judah[25] and Rabbi Samuel[26], spiritual leaders of Cappadocia, settled in Judea after a while.

Another evidence of relations between Palestine and Cappadocia is in the Mishna[27], where R. Simeon b. Gamaliel legislating that a Jew who has a wife or a woman in Israel or in Cappadocia, but divorces her in Israel, will pay *ketubbah* in Jewish currency, while the man who takes a Cappadocian woman and then divorces her in Cappadocia, must pay *ketubbah* in Cappadocian currency[28].

Despite close relations of the Jewish Anatolian communities with the Holy Land, the civil rights of the Jews in Asia Minor, in general, and in Cappadocia, in particular, are difficult to be specified, since the status of the Jews in Eretz Israel, Babylonia or Egypt does not help the research of the civic status of the Jews in Asia Minor.

In 260 AC, Shahpur of Persia defeats the Roman emperor Valerian at Edessa[29], conquesting Syrian Antioch and Cappadocia. The Jews from these Greco-Romans cities loyal to Rome, were raised against Persia and 12.000 were massacred (the number could be exaggerated).

There are few references on Cappadocian Fathers regarding the local Jewish community. Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa refer to a group

---

[23] „When I was traveling on the sea, I saw a ship struggling in the waves, and I was saddened for the fate of a disciple of sages who was on board. And when I came to Caesarea-Mazaca in Cappadocia, I saw him in session and asking questions of law before me". Jacob Neusner, *The Talmud of the Land of Israel*, vol. 21, Yebamot 16:4, University Of Chicago Press, 1987, p. 483.

[24] „Said R. Nathan, When I was in Caesarea Mazaca in Cappadocia, there was one woman there who produced male children, who were circumcised and died". Cf. *Talmud Yerushalmi*, Shab. 15:8, apud Jacob Neusner, *Rabbinic Narrative: a Documentary Perspective*, Vol. 1, BRILL, Leiden, 2003, p. 150; Jacob Neusner, *The Talmud of the Land of Israel...*, Vol. 21, p. 222.

[25] Irving Mandelbaum, *The Talmud of the Land of Israel*, vol. 4, *Kilayim* 8:1, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 232.

[26] *Complete Soncino English Translation of the Babylonian Talmud*, translated into English with Notes, Glossary and Indices under the Editorship of Rabbi Dr. I. Epstein, First Edition, Mas. Hullin 27b, Soncino Press, London, 1948, p. 85.

[27] *Complete Soncino English Translation of the Babylonian Talmud...*, *Kethuboth* 10a and 110b, pp. 33 and 479.

[28] Cappadocian currency was more valuable than the jewish one. *Ibidem*, *Kethuboth* 110b, n. 21.

[29] Cf. Avner Falk, *A Psychoanalytic History of the Jews*, Associated University Press, 1996, p. 332. See also: Michael H. Dodgeon, Samuel N. C. Lieu, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363): A Documentary History*, Part 1, Routledge, London, 1994, pp. 63-64.

that called itself *upsistianoi*[30]. This was respected certain Jewish practices, but adopted other non-Jewish origin habits. He rejected images and sacrifices, kept the Jewish Sabbath and certain laws relating to food, but removed the circumcision. *Upsistianoi* worshiped fire and light, and appointed the only God „Pantocrator", but considered him „Father" of all. What is interesting about this religious group is a mixture of Jewish and non-Jewish beliefs and practices.

The multiculturalism, multiethnicity and multireligiosity of Cappadocia certainly put in the balance the problem of identity. In these circumstances, how far did the Christian identity of the young Christian community, the Greek-Latin identity of a society with old polytheist tradition and the Jewish identity of the Jewish community survive? How did these great cultures interact? Did the influence of the dominant culture lead to the assimilation of the minorities? Did a cultural homogeneity lead to a cultural reduction?

Cappadocian school, institution representative for that society, can be a credible witness, the barometer of the internal metamorphoses and guarantor of the authenticity of an educational tradition.

II. Education in the „golden century" of the Church - interferences and cultural confluences

The intercultural experience of the Caesarea in Cappadocia society has certainly made its mark on the Cappadocian school contemporary with the age of the three great Cappadocian bishops. The failure of precise information on the existence of the Greek, Christian or Jewish schools in Caesarea does not vitiate the research on teaching, as the general information on the subject can be studied with particular value, with specific reference to the Cappadocian situation.

1. The Greek philosophy Education and the Christian Education

In the early Church the catechizers were usually converted pagans, who knew from their own experience the philosophical teaching. This is indicated by their writings, sprinkled with philosophical ideas and mentions of the great ancient thinkers, but also from private reports[31].

The similarities between the educational principles of the Cappadocian Fathers and the philosophers of the time shows the availability of the scholars

---

[30] Paul R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, Society for New Testament Studies, Monograph Series 69, Cambridge University Press, New York, 1991, p. 164.

[31] Like that of Justin regarding his own philosophical education. Cf. Ulrich Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im Zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Brill, Leiden, 1989, pp. 17-18.

to acquire and use knowledge and methods from other cultural backgrounds that their own. The Christian teachers and the philosophers taught in public spaces the seekers of knowledge or gathered a stable group of scholars in the private space of their own homes. As once Epictetus and Clement of Alexandria, the Fathers of the 4th century tested their scholars before teaching them and tried to make them the future teachers or the leaders of souls. The Christian teacher read and interpreted in the educational activities authoritative texts - biblical texts, held speeches, asked questions and started discussions and debates.

If in the first three centuries the Christian teacher does not develop new teaching methods and concepts, being more influenced, consciously or less consciously, by the form and method of teaching environment in which they operate, in the 4th century, Christian learning is made by specific methods adapted to each situation separately. Teaching as Christian homily and catechesis is often made in the Church, but random encounters in public markets or streets made necessary adjustments of the speech to the environmental conditions. As the pagan teachers used to do, the Christians always taught when they were asked, but it was a complementary professional activity for the Greek philosophers, or missionary work-philanthropy in the case of the Church Fathers.

Christian scholars understood the classical models and recognized their value. Common points of both types of instruction were predominant ethical: domestic virtues, patriotism, integrity in public and private affairs, and respect for authority, divine worshiping.

We do not know if Christian teachers received any salary from their disciples or from the community. If in the case of the pagan teachers a reward was often possible, the things stood differently with the Church Fathers, to whom the teaching first meant a mission of Christ and the fulfilment of the Church vocation.

The pagan teachers taught their scholars particularly by the written philosophies, but the Christian teachers were more missionaries. The content of the message was not a syncretism truth, a philosophical truth, but the salvation, the eternal life.

2. Jewish Education and Christian education

a. Was any Jewish School in the 4th century in Cappadocia?

If the existence of Greek and Christian teaching can not be questioned, different it is with Jewish school, for the existence of which we have only logical arguments, but with hypothetical character. The fundamental role that education played in the Jewish community for centuries, the scriptural arguments and the Jewish tradition lead us to the argument that in a large Diaspora like Caesarea in Cappadocia there was at least one educational Jewish institution.

Jewish education has always had a predominant religious character and addressed to Jews of different social categories and different ages. The instruction in „Torah of God" was a religious goal not only for the mature and cult individual, but for the entire community, the chosen people of God. This is confirmed by many literary sources, out of which we mention the most important three.

Flavius Josephus testifies what most historians of his time mentioned relative to the role of Jewish education: „But should anyone of our nation be questioned about the laws, he would repeat them all more easily than his own name. The result, then, of our thorough grounding in the laws from the first times of intelligence is that we have them, as it was, engraved on our souls"[32]. And, again, with a pronounced accent, he says to his readers: „Above all we pride ourselves on the education of our children, which we regard as the most essential task in life by respecting our laws and of the pious practices, whose fundaments we have inherited"[33]. Even if the testimony of Joseph Flavius can be accused of subjectivity of an apology to Judaism, mentioning education as a fundamental activity in the Jewish society of that time has a particular significance.

Philo of Alexandria refers to the scale of education among the Jews: „Since the Jews esteem their laws as divine revelation and are instructed in the knowledge of them since their earliest youth, they bear the image of the law in their souls"[34].

A great wise Jew of the first centuries of our era, Hillel, stated the next proverbial sentence: „Whoever does not study deserves to die"[35].

The foreign domination, a transitional one - in Israel, or local - in Diaspora, tried to impose their own culture to minority. Defensive response of the Jews, with permanent value, was based on learning, respect and fulfilment of the Torah - which was the divine inheritance among the people the guarantee of Israel's covenant with God.

During postexilic period, those who watched the unaltered preservation of the Jewish identity were the *Sopherims*. Simeon the Just, a high priest in the middle of the third century BC, gave to the Torah the first place, after the service in the Temple and after the facts of a social practice. During the Hellenistic

---

[32] Flavius Josephus, *Autobiografie. Contra lui Apion*, II:18, Editura Hasefer, București, 2002.

[33] *Ibidem*, I:12.

[34] Ferdinand Delaunai, *Philon d'Alexandrie, Ecrits historiques. Influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romaine*, Librairie Académique, Paris, 1967, pp. 323-324.

[35] Eliezer Ebner, *Elementary Education in Ancient Israel*, Bloch Publishing Company, New York, 1956, p. 23.

and Roman times, the influence of the pagan philosophical education was strong in Israel and the Diaspora, authorities made efforts to replace the Jewish law with the Greek and Latin language and culture. In this context, the solution was the refuge in family values to keep the Jewish culture and to avoid its assimilation by the dominant strong culture.

Early Christian era in terms of education means a return to learning with a religious character that was based on the study of the law, the prophets and other writings of our ancestors. Following the conquest of Jerusalem by the Romans and the destruction of the Temple in 70 AC, priestly hierarchy and the last traces of national independence end. The only existing Jewish authority, the supreme rabbinical court, also encountered during the tannaitical times (the 1st and the 2nd centuries), is best described as nomocracy, „government of the law".

The stability and the continuity of the program of study in all the circumstances was demonstrated during the period which followed the revolt of Bar Kochba, when the study of the Torah was banned by the Romans. The highest rabbinical authorities have decided that Torah study should continue, no matter the consequences[36].The Jewish educational system continued to exist in Palestine and Diaspora long after the political, social and economical conditions created by this system had disappeared. Following the revolt of Bar Kochba, the Jewish life centre moved north in Galilee and Diaspora. The Joshua b. Gamala initiative (1st century) to organize a network of elementary schools determined responsibility, community involvement and control, that we can say that at the end of tannaitical era, the organized elementary education became a widespread practice and that it has expanded to post-tannaitical time. Tannaitical sources however kept an echo of the Greek idea that education was a prerogative of the privileged, whose wealth permits the required „quietude" to participate in „school" activity[37]. Democratic image of higher education prevailed. There are many texts that refered to poverty which students were taught to endure.

The lack of a Jewish school in Caesarea of the 4th century seems excluded. Resh Lakish, a Palestinian Amora of the third century, noted the following sentence: „A city that has no school for children can be destroyed" (another version reads „excommunicated")[38]. The very nature of the statement implies that, at least for the time, the school was a well-regulated institution.

---

[36] *Complete Soncino English Translation of the Babylonian Talmud...*, Mas. Kiddushin, 40b, p. 132.

[37] Regarding higher education, the shamatites believed that only that should be taught, he who was "wise, modest, from a good family and rich". Hillelites, on the other hand, were more democratic and did not impose any restriction on the admission of students.

[38] *Complete Soncino English Translation of the Babylonian Talmud...*, Shab. 119b.

Typically, in a small community only one teacher can set up a school in his home or rent a room in some private buildings to install a class there. In large cities, however, a very important factor in the popularization of Torah and the democratization of Jewish education was the Bet haKenesset institution or the Synagogue, assumption also valid for Caesarea in Cappadocia. It was rather a community centre where people met for prayer, Torah reading and interpretation, and discussion on local and national issues. The fact that the synagogue was used for teaching children basic education and study of the law by scholars and their disciples, Bet haKenesset granted another name: *Bet haMidrash*[39].

Teaching Law in the Diaspora can be not only a divine mission and responsibility, but, as in other cultures, a mean of maintaining family. The Jewish wisdom disregarded the obtaining of financial benefits from spreading the word of God because you could not make from Torah „a spade to dig". This explains why, when there are listed the ten essential institutions and persons that a city should have, the teacher is mentioned at the end, after hairdresser and scribe[40]. However, expressions reflecting low esteem, as found in Greco-Roman writings are too few to become a rule. The Greek and Roman teacher in elementary schools was often a slave, while the Jew teacher was free and shared with his colleagues an idealistic attitude of the Torah, the object of his instruction.

b. Interference and cultural confluence in the Hebrewand Christian education

After the year 135, Judaism distanced so much for Christianity that it is less likely that a new religious structure would be influenced by the rabbinical thinking and mystic. As mentioned before, we strongly believe that Jewish teaching was addressed exclusively to the Jews. Given the defensive aspect of Jewish teaching, keeping unaltered the Jewish values in the family and the Synagogue space, is less likely that the Christian teacher would be interested in Jewish religious knowledge in the context of the accelerated spread of Christianity, with political, legal and financial Roman and then Byzantine support. In the 4th century, the Church was no longer under the influence of Jewish culture, as it was in the first century, and therefore no Christian doctrine is no longer depending on the rabbinical mystic, but has a new development. The Christian teachers, many of them ex-pagans converted, were previously instructed in philosophical teaching of time, not in the Hebrew.

---

[39] In larger communities, *Beth haMidrash* have its own location and it is believed that it had more sanctity than the synagogue. The *Megilah* even mention that it was permitted the conversion of a synagogue in *Bet haMidrash*, but the reverse situation was not possible. Acc. to *Complete Soncino English Translation of the Babylonian Talmud...*, Mas. Megilah, 26b-27a, p. 105.

[40] *Ibidem*, *Baba Batra* 21b, *Sanhedrin* 17b.

Between the leaders of the two communities, Jewish and Christian, there were some controversies, but not so ample. The intense missionary activity of the Christians and the Jews in the 4th century did not allow more interaction in theological dialogue, although they were based on the same writings in their discourse. The objectives of the two religions were now different: Christianity sought to impose new moral and intellectual standards in a pagan Roman world, while Judaism in the Diaspora seeks new methods of survival outside the Holy Land, the Central Authority or the Temple. But both are concerned of the major doctrinal themes. In comparison to the Fathers attitude towards pagans, the same attitude towards the Jews is moderated in tone, because the Jews did not present interest in them. Also the Talmudic writings hardly speak about Christians.

It seems that only Jerome, who lived in Palestine and was in direct contact with the Jews, knew Hebrew, Talmudic schools and rabbinical method of argument. None of the Cappadocian Fathers seems to be familiar with Aramaic. There are traces of Aramaic words in Greek inscriptions found in Cappadocia or in Modern Greek Cappadocian dialect. Some Talmudists knew Greek, even some Latin. The 4th century is the decisive factor in the relations between Christianity and Judaism. Councils of Nicaea and Constantinople, and the schools from Sura and Pumbeditha (both in Babylonia) marked the time. The Church is proud of Fathers like Augustine, John Chrysostom, Jerome, Ambrose, Athanasius, Cyril and Basil the Great. But the 4th century was also the century of great Talmudists. Jewish Diaspora boasts a high level of rabbinical school, which was due to *amoraim*, especially the generation IV-VI, among which there were noted: Abaya, disciple of Rabban, Rav Joseph bar Hama (dead in 333), Rav Nachman (dead in 330), Rava (dead in 352), founder of the School of Mahuza, Hillel II, creator of the Hebrew calendar which is still in use today, Rav Papa (dead in 371 or 375), founder of the School from Neres, near Sura, Rav Ashi (dead in 427), editor of the Babylonian Talmud. Most Jewish personalities of the time have worked in Palestine and Babylon, and only few come from small communities in Asia Minor, this because in Jewish communities in the Diaspora there were more elementary and secondary schools, and only in large cities there were high schools for the study and research of Torah [41].

In what concerns their status, the rabbis were teachers-officials, authorized, distinguishing clearly from Christian catechists. The rabbi was highly appreciated in the community, since *Pseudo-Clementines* gives him as an example for the Christian teacher[42].

---

[41] Ulrich Neymeyr, *op. cit.*, p. 230.

[42] See the work of G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen*, Berlin, 1981.

As regards the content of faith, the representatives of the both religions transmit the same doctrine of eternal reward or punishment. But if in the argument of faith the two religions were influenced by Greek philosophy, the Jewish doctrine has received and assimilated few philosophical concepts and this after many complaints.

In conclusion, it can be said that the Jewish doctrine, whether in Hellenized form, either in classical form of the rabbis, did not decisively influenced the Christian doctrine of the 4th century.

3. The Jewish Education and the Greek philosophical Education

As regards the interdisciplinarity from the Jewish *curricula* in tannaitical schools of the first centuries of our era, there were two trends that refer to the degree of devotion in studying Torah. An extreme, supported by R. Simeon b. Yohai (100-160), requires total devotion to the study of the sacred text against anything worldly. When he was asked „How do you exist?" he said, „with faith in God". His opponent, R. Ishmael (90-135), a more pragmatic nature, sustained a harmonious synthesis between the Talmud Torah and the engage in daily life. Over two hundred years, Abaya, a Babylonian Amora (dead in 339) refers to the two mentioned above: „Many have followed the advice of Ishmael and it has worked well; others have followed R. Simeon b. Yohai and it has not been successful"[43].

After the destruction of Jerusalem, and especially after the catastrophic results of Bar Kochba revolt against the Romans, the study of Greek was much reduced. This was caused by the poverty of the population, the spirit of suspicion and the growing hostility towards foreign cultures and the insistence that the study of Torah represents the only education. It is famous the reply given by a famous scholar to the question if it is allowed to teach his son Greek. R. Joshuah said: „to be taught at a time, which is neither day nor night". The same response was given by another Tanna, R. Ishmael, who was asked by his nephew: „I learned all the Torah, can I now study the Greek Wisdom?".

While some rabbis had a particular preference and admiration for Greek, rabbis generally opposed to what was called „Greek wisdom", which was represented by philosophy and literature. The study of Greek language, although hidden from rabbinical prohibition was limited to those who needed it and had the opportunity to pay tuition. This applies in most of the higher classes, which, in the context of political and trade relations with the non-Jews in Palestine and beyond, as well as the Greek-speaking Jews in the Diaspora, hired teachers to instruct their children the knowledge of Greek and possibly also

[43] *Complete Soncino English Translation of the Babylonian Talmud...*, Tractate *Berakot* 35b.

of Latin. But in ordinary *Bet haSefer*, Greek was taught as an official language of the people, even if it did not replace Aramaic.

Profane subjects such as geography, arithmetic and natural sciences, although it did not represents a threat to the purity of Judaism, as represented the „Greek wisdom" were not part of the elementary school curriculum. However, indirectly, through Bible study, the young man acquired a certain amount of general knowledge. For example, a child can seriously learn history, geography of the Holy Land and the host territory, botany and wildlife of the region. The chronology of the Jewish kings that we find in the Bible, the law of walking on the Sabbath, and the law for planting and sowing, from which many boys received practical knowledge, offered some knowledge of arithmetic and geometry. Studying the diet law gave him knowledge of physiology and anatomy.

Whatever the degree of interest and appreciation of profane knowledge, these are linked to their practical value and the trade and the occupation were used to better understand and apply the laws of Torah. Consequently, profane knowledge was allowed only to support the study of Torah.

Cultural exchanges in Cappadocia of the 4th century allowed preservation of institutions and traditions. Each culture had defended his heritage, but their coexistence led to changes and multiform cultural combinations. It could hardly support a process of mutual acculturation, since it was largely blocked. The Cappadocian ethno-culturality was thus based on the principles of identity and alterity such and on the perennial values of every and each culture in part: Truth, Good and Beauty - philosophical principles promoted by Greek culture, Latin liberalism, justice and respect for law in Judaism, the Christian spirit of the sacred.

In conclusion, in the education of the 4th Cappadocian century, cultural interference did not lead to a process of acculturation. In the contemporary society of St. Basil the Great we can not speak of acculturation through syncretism of assimilation, but rather about the process of the cultural reinterpretation, defined as „adapting features and cultural dominant patterns in the public sector, maintaining its own cultural code in the private sector"[44].

III. St. Basil the Great - a promoter of education renewed, but not falsified (*Homily to Young Men*)

Saint Basil activates in a Hellenized society characterized by values, norms and specific principles of pagan Antiquity. He himself received a high education

[44] Pierre Dassen, Christiane Perregaux, Micheline Rey, *Educația interculturală. Experiențe, politici, strategii*, Edit. Polirom, Iași, 1999, p. 103.

in Athens and listened Libanius talking in Constantinople[45]. At Caesarea, Basil held a modest library, as mentioned by Gregory of Nazianzus[46]. The detail, not at all without interest, reinforces what Archbishop Basil says in Epistle 74, namely the decline of all cultural things in Caesarea, closed gymnasiums, no street lighting, Scythian barbarism in the streets and the lack of a market[47]. Regarding high theological education, Basil considered that it is difficult to find a suitable candidate to receive the Episcopal seat and claimed that „mediocrity leads to discredit Christianity" (Epistle 190:1). Archbishop Basil believes that it is better to have clergy less in number but high quality, that a large and uneducated one.

The texts of St. Basil transmit partly his dialogues with pagan intellectuals. In a letter to Leonrius (perhaps a sophist in Armenia, often mentioned in the correspondence of Libanius, or, more secure, a teacher in Caesarea), Basil apologizes, ironically, for its own association with the „herd" (set believers) and send a copy of his work *Against Eunomius*, to show how an educated Christian who studied Plotinus thinks[48].

In the works of St. Basil the Great Opera we found his noble education and his spiritual stature. The 11 homilies on the creation days were very admired by his contemporaries[49], remaining over the centuries a patristic standard for the Old Testament exegesis and an example of dialogue between the Church's teachings and philosophical writings about creation.

The decree of Julian the Apostate (331-363), which has imposed teachers the obligation to honour the gods, made St. Basil to write a homily for the

---

[45] Letter exchange between Basil and Libanius is mentioned by Severus of Antioch (500 AC).

[46] PG 36.559c *apud* Henry Chadwick, *op. cit.*, p. 333.

[47] „Now we have no more meetings, no more debates, no more gatherings of wise men in the Forum, nothing more from all that made our city famous. In our Forum nowadays it would be stranger for a learned or eloquent man to put in an appearance, than it would for men, showing a brand of iniquity or unclean hands, to have presented themselves in Athens of the old. Instead of them we have the imported boorishness of Massagetæ; and Scythians. And only one noise is heard of leaders of bargains, and losers of bargains, and of fellows under the lash. (...) Our distress prevents our paying any attention to locked gymnasia and nights when no torch is lighted. There is not the smallest danger, our magistrates being removed, everything crashed down together as with fallen props. (...) What words can adequately describe our calamities? Some have fled into exile, a considerable amount of our senate, and that not the least valuable, prefering perpetual banishment to Podandus." *Apud* T.E. Page (edit.), *Saint Basil. The Letters*, whith an english translation by Roy J. Deferrari, vol. II, Letter 74, William Heinemann, London, p. 75.

[48] Henry Chadwick, *op. cit.*, p. 333.

[49] We do not know if they were publicly exposed, but surely they were used by St. Ambrose in his speeches on the Genesis.

young, whose basic theme is the Church's attitude towards the classical literature.

One of the important internal disputes in a century already marked by converts, among the native Hellenized population was about the accessibility to the status of a Christian by the confession of the faith of the Church. This fact had two contradictory assumptions: acceptance in the Christian community of the educated people in the pagan spirit and the permission of the Church for an education that did not exclude literature, principles and methods of public pagan school.

The church through the authority of the writings of Holy Fathers did not express definitely about the opportunity of relating to the Greek literature and philosophical education. Saint Basil the Great stays between those Fathers and writers of the Church who appreciate the positive background of ancient Greek philosophy taught in Antiquity schools and consider necessary an appeal to the pagan wisdom and discovery of the truth of the Christian faith.

Although the title of the homily has a general character, „to the youth", the first sentence seems to say that Basil addresses to certain adolescents, those for whom he, „by blood relationship", is like their parents. If the recipients of the homilies were the blood relatives of the bishop, the epistle would win the veracity of real Addressees intimate of St. Basil, whom the author addressed with great interest and care, but with appreciation. These young people are not some ignorant ones, because St. Basil says about them: „... you, who each day resort to teachers and hold converse with the famous men of the ancients through the words which they have left behind them"[50].

Basil addresses the adolescents who are Christians, who, for a better understanding of Scripture must learn, as a soldier, with the philosophical exercise: „Yet because, by reason of your age, it is impossible for you to understand the depth of the meaning of these, in the meantime, by means of other analogies which are not entirely different, we give, as it were in shadows and reflections, a preliminary training to the eye of the soul, imitating those who perform their drills in military tactics, who after they have gained experience, by means of gymnastic exercises for the arms and dance-steps for the feet, enjoy when it comes to the combat the profit derived from what was done in sport."[51]. Imitating models starts with the great personalities of our salvation history, Moses, who „approached the contemplation of Him who is only after having first exercised his mind with the teachings of the Egyptians", or the prophet Daniel, who „only after he had learned well the wisdom of the Chaldeans,

[50] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 566.

[51] *Ibidem*, p. 567.

was close to the teachings of God"[52]. But, says the great Basil „we should talk with poets, the writers, with speakers and with all men, from whom we could have any use for growing of the soul"[53]. The dialogue with philosophy is based on a common value, the moral virtue, which the wised Greek, „famous for their wisdom", have praised it and proclaimed as a practical solution to the happiness: „or it is no small advantage that a certain intimacy and familiarity with the virtue should be engendered in the minds of the young, seeing that the lessons learned by such are likely, in the nature of the case, to be indelible, having been deeply impressed on them by the reason of the tenderness of their souls"[54]; „for he is wise who confirms by act his devotion to wisdom, which among others is confined to words"[55].

The renewal of the reason must start from within, with the soul, since pleasures bury the man like a gutter and only a cared body can serve the wisdom[56].

The education that St. Basil proposes is a renewed, dynamic, applied, implied, not simplified, inclusive one, which renews the Christian life modelled on Christ's life: „it is for this eternity that I would exhort you to acquire travel-supplies, leaving, as the proverb say it, any stone unturned, wherever any benefit towards that end is likely to accrue to you"[57].

The novelty of the educational system proposed by St. Basil the Great does not mean changing the Christian truth with a philosophy, relativing his own traditional ideas in favour of a „fashion" news, an pedagogical compromise or any abandonment of his teaching mission with which that the Archbishop was invested by the Church. The renewal of the education, from which St. Basil makes a future project, involves the same educational background, the same confession of faith, but a new form, new methods and means, adapted to contemporary religious and cultural context.

In the homily to the young people, the great Archbishop Basil underlines the need for steadiness in the faith through the ship metaphor, often encountered in soteriological argumentation: „you should not surrender to these men once for all the rudders of your mind, as if you would do to a ship, and follow them wherever they lead you rather than accepting from them only that which is useful, you should know that which one ought to be overlooked"[58]. The

---

[52] *Ibidem*, p. 568
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*, p. 570
[55] *Ibidem*, p. 572.
[56] *Ibidem*, p. 579.
[57] *Ibidem*, p. 582
[58] *Ibidem*, p. 567.

Holy Father urges the young people to focus their intellectual potential to „prepare the other lives" and avoid the things without spiritual value. The rudder to salvation is the „Holy Scriptures that instructs us with their words full of mystery"[59].

In the example given by the ancient pagan personalities, Basil is not only laudatory. On the contrary, he urges to the spiritual caution „the soul must be watched over with all vigilance, lest through the pleasure the poets' words give we may unwittingly accept something of the more evil sort, like those who take poisons along with honey"[60]. Then there follows the words which have made the spiritual father Basil famous among the young: „It is, therefore, in accordance to the whole similitude of the bees, that we should participate in the pagan literature. For these neither approach all flowers equally, nor in truth do they attempt to carry off entire those upon which they alight, but taking only so much of them as it is suitable for their work, they suffer the rest to go untouched. We ourselves too, if we are wise, taking from this literature what it is suitable to us and akin to the truth, will pass over the remainder. And just as in plucking the blooms of a rose-bed we avoid the thorns, so also in garnering from such writings whatever it is useful, let us guard ourselves against what is harmful. At the very outset, therefore, we should examine each of the branches of knowledge and adapt it to our end, according to the Doric proverb, „bringing the stone to the line"[61].

Thus, St. Basil the Great considered necessary to call the Christian to the Greek culture as a source of the true discoverer of God. The Christian renewal by tasting the human wisdom „nectar" is not only intellectually useful, but leads to „cleaning of the soul"[62].

This is „the drawing Virtue" removed from the work of profane writers, and „For by those who make it their business to gather the benefit to be derived from each source many accretions from many sides are wont to be received, as happens to mighty rivers"[63]. So, spring, river and ocean knowledge of God remains in his river bed, unique and unmultiplied which is divided but not separated, a unity of revelation sent to people by divine providence. Therefore, St. Basil concludes, virtue can not be found by a Christian but in Orthodoxy, fidelity towards tradition and towards the writings of the Church.

---

[59] *Ibidem*.
[60] *Ibidem*, p. 569.
[61] *Ibidem*, pp. 569-570.
[62] *Ibidem*, p. 578.
[63] *Ibidem*, p. 581.

IV. St. Basil the Great conciliator of Multiculturalism

The 22nd Homily of the St. Basil the Great is in the patristic literature an example of intercultural and interreligious dialogue, dialogue always initiated and encouraged by the Church. The Archbishop of Caesarea in Cappadocia is one of the promoters of a culturalization process of simpleminded people, leaders being aware that the access to the culture of the time, even religiously different, may be a path to social emancipation and to discover the Truth - Christ. The Science of the Greek academies, theologically approached now from the pulpit of the Churches, in sermons and catechesis, in synodal debates or ample writings, transformed from an obstacle to the spread of the Christian faith a necessary way to demonstrate its value.

St. Basil based the religious dialogue on an intercultural principle of the conceptual and methodological exchanges, on a certain degree of integration - but respecting the fundaments and logic of those systems of thought -, the use of a common language leading to a single whole image of the reality. Through the flexibility that he shows, the great archbishop contributes to the development of an integrative and homogeneous thinking.

The interdisciplinarity for which St. Basil the Great pleads is a requirement of contemporary religious education, subject of the changes and the cognitive accumulations from different domains of knowledge. This educogen project, in which the Church plays a prominent part, must be based on reason and balance, as Saint Basil affirms in the *Homily to Young Men*: „we, if the glory of the good is to abide with us indelible for all the time, should be instructed by these outside means, and then shall understand the sacred and mystical teachings; and like those who have become accustomed to seeing the reflection of the sun in water, so we shall then direct our eyes to the light itself. Now if there is some affinity between the two bodies of teachings, their knowledge should be useful to us; but if not, at least the fact that by setting them side by side we can discover the difference between them, is of no small importance for strengthening the position of the better"[64].

The recommended balance by the great Christian teacher is based on a good knowledge of adolescent's psychology and on the confidence in the critical spirit of the young, who is seeking an Orthodox self, on a path of faith, commitments and values. St. Basil admiration for young people's passion for study, particularly for the depth understanding of Holy Scripture, is transformed, in the open end of the epistle, in an appeal to posterity to a greater involvement of the Church in religious education of the young people: „every

[64] *Ibidem*.

man should choose the life which is in itself best (...) or it would be disgraceful that we, having thrown away the present opportunity, should at some later time attempt to summon back the past when all our vexation will gain us nothing"[65].

St. Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia, is a theologian of the unity of the faith, an ecumenical spirit, and a theologian of the unity of teaching ministry of the Church. The identification of an intercultural and interreligious common language remains a goal of theological academic environment, which should take into account the firm reality that the Orthodoxy must remain faithful to Tradition, and also to give this tradition renewed, but in no way falsified, to the present world.

[65] *Ibidem*, p. 582.

Școala capadociană ca păstrătoare, continuatoare și propovăduitoare a adevărului de credință prin intermediul textului liturgic

Pr. Drd. Marius PÎJÎN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Preliminarii

Atunci când Sfântul Apostol Petru, prin revelație divină, mărturisește dumnezeirea Fiului, Acesta, Fiul, confirmă cele spuse de Petru și afirmă întemeierea Bisericii pe acest adevăr de credință, Biserică pe care porțile iadului vor încerca să o biruie, însă fără succes (Matei 16, 16-18). În baza acestui adevăr de credință martirii și-au dat viața pentru Hristos, Fiul lui Dumnezeu, prin aceasta întărind și mărturisind acest adevăr timp de trei secole. Văzând că nu au reușit să dezrădăcineze Biserica prin persecuțiile împotriva creștinilor, puterile potrivnice au ales altă cale, aceea de a săpa la temelia ei, adică la adevărul de credință. Astfel, cu rănile încă sângerânde, Sfinții Părinți ai Bisericii, cei întocmai cu numărul slujitorilor lui Avraam (Facere 14, 14), s-au văzut nevoiți să apere adevărul de credință de erezia ariană care tăgăduia tocmai dumnezeirea Fiului. În anul 325, la Niceea, primul Sinod Ecumenic al Bisericii decreta dumnezeirea celei de a doua persoană a Sfintei Treimi. Cu toate acestea problemele Bisericii nu și-au găsit rezolvarea odată cu acest eveniment, iar adevărul de credință nu era definitivat nici pe departe, acest lucru fiind reliefat și de faptul că între anii 325 și 360 au avut loc alte 12 sinoade, dar fără caracter ecumenic.

Sfinții Capadocieni

La cinci ani după Sinodul de la Niceea, într-o familie de creștini[1] din ținutul Capadociei avea să vină pe lume cel care va fi cunoscut sub numele de *Sfântul Vasile cel Mare*. Studiile și le-a început în casa părintească sub atenta îndrumare a tatălui său Vasile cel Bătrân[2], fost profesor de retorică, și le continuă

[1] Acest fapt se datora bunicii paterne a Sfântului Vasile cel Mare, Macrina cea Bătrână.

[2] Numit așa pentru a se putea deosebi de Sfântul Vasile cel Mare, ca și în cazul bunicii pentru a fi deosebită de sora Sfântului Vasile cel Mare pe nume tot Macrina.

la Atena sub coordonarea lui Libaniu, tot profesor de retorică[3]. La 21 de ani Sfântul Vasile merge la studii la Atena unde îl va cunoaște și pe Sfântul Grigorie de Nazianz. Aici va sta până în anul 356, iar în 357 va primi botezul și, sfătuit de sora sa Macrina să nu îmbrățișeze cariera tatălui său, pleacă să cerceteze mănăstirile egiptene pentru a-și îmbunătăți viața, care deja era trăită într-un chip deosebit. Pe Sfântul Vasile cel Mare îl găsim ca participant la sinodul din anul 360 de la Constantinopol. În anul 370 este ridicat în scaunul de episcop al Cezareei Capadociei unde s-a arătat ca un bun păstor, cu grijă față de păstoriții săi dar și ca un apărător al dreptei credințe, fapt ce va fi evidențiat mai departe. La 1 ianuarie 379 se stingea din viață, epuizat de muncă și cu sănătatea șubrezită, unul dintre cei mai mari reprezentanți ai școlii capadociene și dintre sfinții remarcabili ai Bisericii.

Sfântul Grigorie de Nazianz s-a născut în jurul anului 329 din Grigorie (cel Bătrân) și Nona. Mama sa Nona era creștină de la naștere, pe când tatăl său fusese mai întâi membru într-o sectă a hypsistarienilor[4]. Ulterior, datorită soției sale Nona, precum și a unor episcopi care mergeau spre Niceea să participe la primul Sinod Ecumenic, Grigorie cel Bătrân se botează, ajungând mai târziu episcop. Împreună cu Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz face o antologie a unor fragmente de scrieri ale lui Origen într-un volum numit *Filocalia*, care se adresa studenților sârguincioși. Tot împreună cu prietenul său va înființa o mănăstire pe malul râului Iris. La insistențele tatălui său și împotriva voinței proprii, Sfântul Grigorie va fi hirotonit, prilej cu care el va scrie *Despre fuga în Pont*. Momentul său de apogeu l-a reprezentat cel de al II-lea Sinod Ecumenic unde, datorită cuvântărilor sale teologice, a fost chemat ca întâistătător al Constantinopolului. Va părăsi capitala alungat de ura dușmanilor Bisericii și ai adevărului de credință și se va refugia la Nazianz unde își va da obștescul sfârșit în anul 391.

Frate de trup cu Sfântul Vasile cel Mare, *Sfântul Grigorie de Nyssa* nu s-a bucurat de pregătirea ateniană de care a avut parte fratele său dar, cu toate acestea, setea sa intelectuală a fost împlinită de fratele său Vasile, căruia se pare că îi datora multe, chiar înființarea episcopiei de Nyssa în anul 372, unde el va fi episcop. A participat în anul 381 la Sinodul Ecumenic de la Constantinopol și s-a bucurat de aprecierea împăratului și datorită redactării documentului *Contra lui Eunomie*, alcătuit în apărarea lui Vasile cel Mare. Moare în jurul anului 393.

---

[3] Retorica nu presupunea doar arta oratoriei, ci însușirea mai multor cunoștințe diverse.

[4] Cf. Anthony Meredith, *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sofia, București, 2008, p. 83.

Din rândul capadocienilor fac parte foarte mulți sfinți, dar nu toți s-au remarcat în același mod deosebit în ogorul formării adevărului de credință, așa cum au făcut-o aceștia trei. Deși s-au născut și au trăit în perioada post-persecutorie, nici Părinții Capadocieni nu au fost feriți de asprimile și lucrarea vrăjmașilor, dacă ar fi să ne gândim la înlăturarea Sfântului Grigorie de Nazianz din scaunul Constantinopolului de către simpatizanții lui Flavian sau la exilul Sfântului Grigorie de Nyssa din partea arienilor în 375, precum și nedreptele învinuiri aduse de unii Sfântului Vasile cel Mare că ar simpatiza cu apolinarismul. Și, cu toate acestea, Sfinții Capadocieni au luptat pentru păstrarea și apărarea dreptei credințe prin intermediul tratatelor și lucrărilor de teologie alcătuite, prin epistolele pe care le-au redactat, prin predicile rostite în fața credincioșilor și chiar prin textul liturgic la al cărui alcătuire trebuie remarcată contribuția Marelui Vasile.

Referitor la învățătura celor trei Părinți Capadocieni, putem spune că au lucrat și contribuit în toate ariile de învățătură a Bisericii dar cel mai mai mult i-a preocupat pe Sfinții Părinți, poate și datorită necesității vremurilor de atunci, problema fixării adevărului de credință referitor la Sfânta și Dumnezeiasca Treime.

Doctrina trinitară a Sfinților Capadocieni era cea împărtășită de Părinții de la Niceea, numiți *omousieni*, pentru că, susțineau prin acest nou termen „omousios" deoființimea Fiului cu Tatăl. Deciziile primului Sinod Ecumenic nu erau acceptate de toți, fapt remarcat prin cele peste 12 sinoade întrunite între cele două prime Sinoade Ecumenice, care au încercat formularea altor mărturisiri de credință, întrucât ierarhii Bisericii recunoșteau că învățătura lui Arie era greșită, dar nu se puteau adapta și nu puteau înțelege corect acest nou termen „omousios", realizarea acestuia fiind marele merit al Capadocienilor. Se rezolvase, oarecum, problema firii dumnezeiești, dar rămânea identitatea persoanelor. Ori, Sfântul Vasile cel Mare vorbește despre comuniunea firii și de distincția persoanelor în cazul primelor două persoane ale Sfintei Treimi:

„Tot așa unii din *urgisita sectă a lui Sabelius* Libianul cred că *persoana* și *ființa* sunt unul și același lucru și de aici iau dovezi pentru susținerea blasfemiilor lor, pentru că în Mărturisire este scris: *dacă, însă, cineva zice că Fiul e dintr-o altă ființă sau ipostză, pe acela îl exclude din rândurile ei Biserica universală*. În realitate, acolo Părinții n-au înțeles sub ființă și ipostază unul și același lucru. Dacă amândouă aceste cuvinte ar avea același înțeles, de ce ar mai fi fost nevoie de amândouă? Or, e limpede că Părinții, întrucât unii tăgăduiau că Fiul ar fi din ființa Tatălui, iar ceilalți afirmau contrariul, că n-ar fi de aceeași ființă, ci dintr-o altă ipostază, pe amândouă părerile le-au repins, ca fiind contrare adevărului Bisericii. Căci, spuneau ei, acolo unde și-au exprimat părerea că Fiul e de o ființă cu Tatăl, acolo nu s-au mai adăugit și cuvintele *din ipostasul*

Lui. Aceasta s-a făcut pentru combaterea părerii greșite, și cuprinde în sine o lămurire a învățăturii despre mântuire. De aceea trebuie să mărturisim că Fiul e de aceeași ființă cu Tatăl, după cum este scris acolo"[5].

„Credeți în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt. Nu trădați această comoară! În Tatăl, care este începutul a toate; în Fiul, Cel Unul-Născut; născut din Tatăl, Dumnezeu adevărat, desăvârșit din Cel desăvârșit; Icoana cea vie, Care reflectă în El pe Tatăl întreg; în Duhul Sfânt, Care-și are existența dinTatăl, fiind izvorul sfințeniei, Putere dătătoare de viață, Har care desăvârșește, prin Care omul e înfiat..."[6].

Asupra persoanei Sfântului Duh el nu vorbește decât despre lucrarea Sa sfințitoare, și aceasta în raport cu omenirea. Sfântul Grigorie de Nazianz este cel care insistă asupra dumnezeirii Sfântului Duh. În ultima din cele cinci *Cuvântări teologice*, acesta arată că cele trei persoane sunt distincte, au o singură fire, dar nu sunt trei dumnezei diferiți, deoarece au aceeași sursă, anume Tatăl. Sfântul Grigorie de Nyssa s-a preocupat mai mult de argumentarea co-egalității celor trei persoane.

Textul liturgic – mod de păstrare și propovăduire a adevărului de credință

Despre textul liturgic mulți își exprimă acordul și interesul continuu ca fiind un adevărat izvor al dumnezeiestii Revelații, un mod de explicare și trăire a adevărului de credință desprins din Sfintele Scripturi. Înțelesul dogmatic se realizează de multe ori mai ușor prin observarea atentă a formulelor liturgice, existând și o corelare între textul cultului divin și textul sacru. Chiar la realizarea textului, pe parcursul timpului, s-au folosit texte scripturistice, vădind înclinația și preocuparea alcătuitorilor de texte liturgice spre textul sacru. Foarte multe citate din Psalmii davidici se transformă în texte cultice. Se realizează astfel o simbioză între textul scripturistic, textul liturgic și mărturisirea adevărului de credință. Putem afirma, pe bună dreptate, că una dintre cele mai clare, profunde și stabile mărturisiri de credință cu bază scripturistică se realizează prin intermediul cultului divin. De fapt, Biserica a utilizat această modalitate de propovăduire a adevărului de credință prin textul liturgic, rostit sau cântat. Rugăciunile pe care astăzi preotul le rostește în taină în cadrul Sfintei Liturghii, odinioară se rosteau în auzul tuturor, iar credincioșii care participau la Sfânta Liturghie, pe lângă învățătura pe care o receptau din omilie, primeau prin

[5] Sf Vasile cel Mare, *Copia mărturisirii de credință*, Epistola CXXV, în PSB, vol. 12, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București 1988, p. 309.

[6] Idem, Epistola CV, p. 286.

intermediul formulelor liturgice învățături doctrinare ale adevărului de credință. Trebuie ținut cont și de libertatea de alcătuire a formulelor liturgice și a rugăciunilor de către episcop, aceasta fiind o necesitate, întrucât în primele secole nu exista un formular bine determinat și stabil al conținutului textului liturgic, precum nici vreo carte de cult care să mențină același text. Prin această libertate, episcopul, în alcătuirea și rostirea rugăciunilor, introducea anumite fragmente sau texte cu conținut doctrinar tocmai pentru a face cunoscută și a statornici învățătura de credință a Bisericii.

Sfântul Vasile cel Mare s-a arătat, prin modul său de viață ascetic, prin înclinația profundă spre cele duhovnicești și prin trăsăturile sale intelectuale un distins trăitor al adevărului de credință, un împlinitor al evanghelicelor propovăduiri. A iubit rugăciunea, a iubit săracii, a iubit adevărul și s-a jertfit pe altarul acestui adevăr. Model al vieții monahale, dar și un formator al rânduielii acesteia, Sfântul Vasile cel Mare se numără printre îndrumătorii liturgici și alcătuitorii de texte liturgice. El recomandă, de exemplu, monahilor pe lângă rugăciunile obișnuite să facă rugăciune și la lăsatul serii, la miezul nopții și în zorii zilei[7]. Mai mult decât atât, Sfântul Vasile cel Mare a alcătuit formule de rugăciune și rânduieli ale altarului, despre care pomenește și bunul său prieten Sfântul Grigorie de Nazianz. Aici trebuie amintită *anaforaua liturgică*, *rugăciunile 1* și *6* dinainte de Sfânta Împărtășanie, *rugăciunile 1* și *2* de după primirea Sfintei Împărtășanii, precum și *Molitfele Sfântului Vasile cel Mare pentru cei ce pătimesc de la diavol și pentru toată neputința.* Tot Sfântului Vasile cel Mare îi sunt atribuite unele rugăciuni din cadrul Laudelor bisericești: 2 rugăciuni de la sfârșitul Mijloceasului întâi, rugăciunea de la sfârșitul Mijloceasului al treilea, rugăciunea de la sfârșitul Ceasului al șaselea, rugăciunea de la sfârșitul Ceasului al nouălea, rugăciunea de la sfârșitul Mijloceasului al nouălea și o rugăciune din rânduiala Pavecerniței Mari.

Întrucât cultul s-a format deodată cu formularea și fixarea adevărului de credință ca o formă de trăire duhovnicească, dar și ca un mod de propovăduire a acestui adevăr, în perioada premergătoare sinoadelor ecumenice acesta nu avea bogăția și frumusețea pe care avea să o aibă după aceste sinoade. De altfel, în perioada preniceeană nu se cunosc prea multe date despre cultul Bisericii, textele liturgice formându-se ulterior.

În ceea ce privește centrul cultului, Dumnezeiasca Liturghie, exista în secolul al IV-lea o liturghie apostolică a Sfântului Iacov, liturghie din care va deriva Liturghia Sfântului Vasile cel Mare ca parte a ritului liturgic antiohian, și care, împreună cu cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, vor alcătui Liturghiile bizantine[8] și vor înlocui treptat pe cea apostolică. Ceea ce aparține Sfântului Vasile

[7] Acestea aveau să devină mai târziu: Pavecernița, Miezonoptica și Ceasul I.

[8] Cf. Pr. Prof. Dr. Ene Branișteș, *Liturgica specială*, ediția a V-a, Editura Lumea Credinței, București, 2008, p. 150.

cel Mare în cadrul liturghiei sale este anaforaua, care se remarcă prin profunzimea gândirii teologice și a adevărului de credință pe care îl fixează și îl propovăduiește. Această anafora a Sfântului Vasile cel Mare a existat și în cultul altor Biserici, a celor Vechi-Orientale sau Necalcedoniene, într-o formă sau alta: în ritul liturgic alexandrin (tradusă în limba coptă), în Biserica Etiopiană sau Absiniană, în ritul liturgic al Sirienilor Monofiziți sau Iacobiți.

Anaforaua constituia mărturisirea de credință solemnă a comunității și răspunsul ei de laudă, evocare și invocare a lui Dumnezeu pentru creație, mântuire și Liturghie, concentrate în Ofranda euharistică[9]. Sfântul Vasile cel Mare a avut o contribuție deosebită prin legătura pe care el a făcut-o între liturghie și mărturisirea de credință. Fiind o punte între cele două Sinoade Ecumenice, deși nu a participat la niciunul, el a introdus și clarificat termenii de *ousia* (ființă), *prosopon* (persoană) și *ipostasis* (ipostas), lămurind relația dintre Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, care fusese controversată și discutată de arieni[10], sabelieni[11], eunomieni[12] și omiousieni[13] și pregătind terenul pentru lupta împotriva penvmatomahilor, prin tratatul *Despre Duhul Sfânt,* care aveau să fie combătuți la sinodul de la Constantinopol din 381[14].

Luptând împotriva lui Eunomie, care susținea că dacă Tatăl este nenăscut prin fire, iar Fiul este născut, Cele două Persoane nu pot avea aceeași fire, adică Fiul ar fi finit datorită nașterii Sale, Sfântul Vasile Cel Mare vorbește de incomprehensibilitatea firii lui Dumnezeu, fire pe care nu o putem aborda în termeni materiali, dar și de posibilitatea cunoașterii lui prin lucrările Sale.

---

[9] Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Editura Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 312.

[10] Negau dumnezeirea Fiului.

[11] Negau existența independentă sau distincția Fiului și a Duhului de Tatăl și se disting de *homoousieni*.

[12] Negau deoființimea Fiului cu Tatăl.

[13] Susțineau că Fiul avea o ființă de aceeași substanță cu Tatăl.

[14] La Sinodul I Ecumenic s-a formulat învățătura despre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul în primele 7 articole din Simbol și s-a încheiat cu „Și întru Duhul Sfânt", inclusiv, fără însă a se mai face vreo precizare, atunci nefiind necesar. Iată textul Mărturisirii de credință formulată în 325:

„Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut ca Unul-Născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri, S-a întrupat, S-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, S-a suit la ceruri și iarăși va să vie să judece vii și morții. Și întru Duhul Sfânt". PSB, vol. 12, Epistola CXXV, p. 309.

Acest lucru îl vedem lămurit şi în anaforaua sa, unde vorbeşte despre neputinţa de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, dar şi de egalitatea Fiului cu Tatăl:

> *„Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului şi al pământului (Matei 11, 25) şi a toată creaţia văzută şi nevăzută, Cel ce şezi pe scaunul slavei şi priveşti adâncurile (Deuteronom 3, 54-55), Cel fără de început, nevăzut, necuprins, necircumscris, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos (2 Coloseni 1, 3), al marelui Dumnezeu şi Mântuitorului nostru, nădejdea noastră (1 Timotei 1,1; Tit 2, 13), Care este o icoană a bunătăţii Tale (Înţelepciunea lui Solomon 7, 26), pecete egală chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine Tatăl (Ioan 14, 8), Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat..."*[15].

acest lucru fiind întâlnit şi în alte scrieri ale sale:

> *„Credeţi în Tatăl, în Fiul şi în Duhul Sfânt (...) în Fiul, Cel Unul-Născut; născut din Tatăl, Dumnezeu adevărat, desăvârşit din Cel desăvârşit; Icoana cea vie, Care reflectă în El pe Tatăl întreg"*[16].

O atenţie deosebită acordă Sfântul Vasile cel Mare şi învăţăturii despre Duhul Sfânt, atât în lucrarea *Contra lui Eunomiu* cât şi în *Despre Duhul Sfânt*. Această învăţătură era necesară deoarece anomeenii susţineau că Duhul Acesta este diferit de celelalte Persoane ale Sfintei Treimi, argumentând că, dacă Duhul Sfânt nici nu creează, nici nu purcede, este inferior Tatălui şi Fiului şi nu ţine de Dumnezeire. La aceasta, Sfântul Vasile cel Mare răspunde în capitolul 4 din lucrarea *Contra lui Eunomiu*, evidenţiind lucrările Duhului Sfânt care dovedesc lucrarea de viaţă dătătoare a Acestuia, Care le desăvârşeşte pe toate şi mai cu seamă creaturile raţionale[17], ceea ce se poate observa şi în anaforaua liturgică a sa:

> *„...de la Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului (Ioan 14, 6), harisma înfierii (Romani 8, 15), arvuna moştenirii (Efeseni 1, 14) viitoare, pârga bunătăţilor celor veşnice, puterea făcătoare de viaţă, izvorul sfinţirii, Cel care dă tărie la toată creaţia cuvântătoare şi inteligentă şi ea Îţi aduce slujbă de adorare şi Îţi înalţă doxologia veşnică..."*[18].

---

[15] Fragment din *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*, în Barberini graecus 336, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., *op. cit*, p. 914 .

[16] PSB, vol. 12, Epistola CV, p. 286.

[17] Cf. Anthony Meredith, *op. cit.*, p. 70.

[18] Fragment din *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*, în Barberini graecus 336, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 914 .

„Credeți (...) în Duhul Sfânt, Care-și are existența din Tatăl, fiind izvorul sfințeniei, Putere dătătoare de viață, Har care desăvârșește, prin Care omul e înfiat..."[19].

Tratatul *Despre Duhul Sfânt* apare ca o necesitate pentru a lămuri „șovăiala" de care era acuzat de unii ortodocși în legătura cu Duhul Sfânt. Această șovăială era justificată în viziunea Sfântului Grigorie de Nazianz, care suspecta pe pnevmatomahi ca nerăbdători în privința Sfântului Vasile cel Mare pe care abia îl așteptau să afirme direct dumnezeirea celei de a treia Persoană a Sfintei Treimi ca ei să îl poată alunga din cetate. Astfel, s-ar fi făcut dezbinare în biserică, ori Sfântul Vasile cel Mare nu dorea acest lucru.

Cu toate acestea, la 7 septembrie 374, sărbătorind prăznuirea Sfântului Eupsihi, de față fiind și Amfilohie, episcopul de Iconiu, a făcut doxologie în forma tradițională: *Slavă Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt*, la începutul rugăciunii, iar la final a rostit o nouă formulă de doxologie, astfel: *Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh*. La cererea lui Amfilohie, Sfântul Vasile cel Mare avea să alcătuiască o lucrare în care să explice sensul prepozițiilor κ-din, δι-prin și ν-în. După un an de zile, lucrarea era gata, cuprinzând 30 de capitole în care lămurește încă o dată dumnezeirea Fiului (cap. 6-8) și afirmă învățătura corectă despre Sfântul Duh (cap. 9-29) demonstrând cu argumente scripturistice că prepozițiile folosite într-un context pentru Tatăl, sunt folosite și pentru Fiul, dar în alt context[20].

Totuși, pentru a nu forța nota și pentru ca să nu îi dezbine pe apărătorii dreptei credințe, Sfântul Vasile cel Mare nu folosește, atunci când vorbește despre Duhul Sfânt, apelativul de Dumnezeu[21], chiar dacă din scrierile sale demonstrează și lasă de înțeles acest lucru:

„(...) de la Care s-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului (...) să vină Duhul Tău Cel Sfânt (...) să ne unești unul cu altul spre părtășia Aceluiași Sfânt Duh (...) să nu oprești pentru păcatele mele harul Sfântului Tău Duh (...) răzvrătirile ereziilor destramă-le repede cu puterea Sfântului Tău Duh (...) și să ne facem lăcaș al Sfântului Tău Duh..."[22].

---

[19] PSB, vol. 12, Epistola CV, p. 286.

[20] Cf. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae în „Introducere" la Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea a treia *Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole)*, în PSB vol. 12, EIBMBOR, București 1988, p. 12.

[21] *Ibidem*, p. 9.

[22] Fragment din *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*, în Barberini graecus 336, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, pp. 914-919.

pe când, atunci când vorbește despre Fiul folosește acest apelativ, numindu-L direct Dumnezeu:

> *„(...) Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos (2 Coloseni 1, 3), al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru (...) nu răpire a socotit a fi egal cu Tine, Dumnezeule (Filipeni 2, 6) și Tată ci, fiind Dumnezeu mai înainte de veci (...) însuși scumpul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos (...) însuși scumpul sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos (...)"*[23].

sau:

> *„Stăpâne Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru (...) Așa, Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul meu..."*[24].
>
> *„(...) neputându-mi da seama, precum se cuvine, de Trupul și Sângele Tău, Hristoase, Dumnezeul meu"*[25].
>
> *„Că Tu ești dorirea cea adevărată și veselia cea nespusă a celor ce Te iubesc, Hristoase, Dumnezeul nostru, și pe Tine Te laudă toată făptura în veci. Amin"*[26].
>
> *„Stăpâne Hristoase, Dumnezeule, Împăratul veacurilor și Făcătorul tuturor (...)"*[27].

Același lucru se constată și în cadrul celorlalte rugăciuni atribuite Sfântului Vasile cel Mare din cadrul Laudelor bisericești.

Chiar și așa, părintele capadocian nu neagă dumnezeirea Sfântului Duh, deoarece mărturisește închinarea cuvenită Sfântului Duh dimpreună cu Tatăl și cu Fiul:

> *„(...) și Ție slavă înălțăm, împreună și Părintelui și Sfântului Duh, acum și pururi și în vecii vecilor. Amin"*[28].

precum și împreună-vieţuirea :

> *„(...) să mă unesc cu Sfântul Tău Trup și Sânge, și să Te am pe Tine locuind și petrecând întru mine împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh"*[29].

Sfântul Vasile cel Mare afirmă și în epistolele sale învățătura despre Duhul Sfânt:

---

[23] *Ibidem*, pp. 914-917.

[24] Rugăciunea 1 înainte de Sfânta Împărtășanie, în *Ceaslov*, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1990, pp. 369-371.

[25] Rugăciunea a 6-a înainte de Sfânta Împărtășanie, Idem, p. 376.

[26] Rugăciunea 1 după Sfânta Împărtășanie, Idem, p. 384.

[27] Rugăciunea a 2 a după Sfânta Împărtășanie, Idem, p. 384.

[28] *Ibidem.*

[29] Rugăciunea 1 înainte de Sfânta Împărtășanie, Idem, p. 370.

„O dovadă despre adevărul acestei învățături este că nu trebuie să îndepărtăm pe Duhul nici de Tatăl și nici de Fiul, întrucât trebuie să ne botezăm așa cum am fost învățați și să credem așa cum ne-am botezat și să ne închinăm așa cum am primit credință în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, iar de comuniunea cu cei care numesc pe Duhul Sfânt creatură să ne ferim socotindu-i adevărați hulitori de Dumnezeu"[30].

„(...) noi nu numim pe Duhul Sfânt nici nenăscut, întrucât cunoaștem numai un singur Nenăscut și un singur începător al tuturor lucrurilor, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos; dar nici născut nu-L numim pe Duhul Sfânt, pentru că am învățat din tradiția credinței că numai Fiul este Cel Unul-Născut; dar am mai învățat că Duhul adevărului de la Tatăl purcede și mărturisim că fără să fi fost creat, Duhul e și El din Dumnezeu"[31].

Concluzii

După mai bine de 1600 de ani, astăzi, realizăm încă o dată valoarea inestimabilă pe care o au Părinții Capadocieni, mari dascăli ai lumii și ierarhi, în viața Bisericii ca păstrători, continuatori și propovăduitori ai adevărului de credință. Păstrători, pentru că au primit și păstrat învățătura dreaptă a Părinților de la întâiul Sinod Ecumenic, formulată inițial de Sfântul Atanasie, referitoare la dumnezeirea Fiului și deofiinţimea Lui cu Tatăl. Continuatori, întrucât nu numai că au primit adevărul de credință, dar au și continuat lucrarea celor 318 Părinți, Sfântul Vasile clarificând sensul termenului de *omousios* și dumnezeirea Fiului prin consubstanțialitatea cu Tatăl, Sfinții Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, prin participarea la al doilea Sinod Ecumenic, contribuind la desăvârșirea învățăturii despre Dumnezeu - Duhul Sfânt. Propovăduitori ai dogmei treimice, atât prin omiliile ținute din amvonul bisericii, cât și prin textul liturgic care străbate istoria până astăzi și oglindește întru sine credința Bisericii Primare ca temelie a adevărului.

Chiar dacă unii susțineau despre locuitorii Capadociei că, mai lesne este unei țestoase să zboare decât unui capadocian să spună o vorbă înțeleaptă, ținutul Capadociei a dat gânditori profunzi, trăitori desăvârșiți și sfinți, cei mai de seamă fiind aceștia trei: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nyssa.

---

[30] PSB, vol. 12, Epistola CXXV, p. 309.

[31] *Idem*, Epistola CXXVI, p. 312.

Apophasis și *Logophasis* la Sf. Grigorie de Nyssa

Drd. Daniel JUGRIN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

St. Gregory of Nyssa has long been extolled as one of the founding fathers of the Christian apophatic tradition. While Gregorian apophaticism is relentlessly consistent in its refusal to allow concepts and speech to grasp the divine essence, the apophatic silence of divine union is neither mute nor inert. Because for St. Gregory apophatic union is union with God the Word, there is a characteristic dimension of *apophasis* which might well be termed *logophasis*. While for St. Gregory of Nyssa the divine *ousia* cannot be grasped by the intellect, and is therefore incomprehensible, God can be grasped by faith (*pistis*). And because, especially in the *In Canticum canticorum*, it is the Word who is grasped in union by faith, the soul becomes, as a result of this union, a vehicle of the Word.

Apophasis involves a double movement, (1) the ascent to union with the Word beyond all thought and word, and (2) the descent of the Word into the world of deeds and discourse. As a result of apophatic union, in which concepts, words and images have been abandoned, characteristics of the Word are taken on; the Word indwells the deeds and discourse of the one in apophatic union. Hence a new discourse emerges: the Word says itself (hence the term *logophasis*) through deeds and discourse.

In contrast to kataphatic discourse which affirms something about God, logophatic discourse affirms nothing; nor does it attempt to reach God by means of speech. We recognize logophatic discourse by its location within an apophatic context and by its effects on those attendants. Discourse abandoned in *apophasis* is discourse indwelled, redeemed, and deified in *logophasis*. If *kataphasis* is grounded in "knowledge of God in his *energeiai* – knowledge of God deduced through his created effect", *logophasis* is the fruit of apophatic union beyond thought and speech, a union which paradoxically expresses itself in discourse and deeds. *Kataphasis* is language that is searching for God, *logophasis*, by contrast, is language that is full of God.

Principiul care se află în spatele noțiunii incognoscibilității esenței divine este cunoscut în mod tradițional ca *apophasis* – sau teologia apofatică –, iar metoda prin care incognoscibilitatea lui Dumnezeu este dedusă este cunoscută ca *via negativa*[1].

[1] D. Carabine, „Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility of God", în: Th. Finan and V. Twomey (eds.), *The Relationship Between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts Press, Dublin, 1992, p. 79.

Via negativa poate fi definită ca *îndepărtarea* pas cu pas a atributelor concrete ale unui lucru, până când caracterul său esențial și transcendent este dezvăluit – procesul prin care gândirea se purifică pe sine de imaginile sensibile[2]. *Via negativa* procedează la a rafina și transcendentaliza cugetarea prin îndepărtarea și negarea conceptelor care sunt propriu-zis parte a lumii sensibile. Procesul purgativ lasă gândirea într-o stare mai pură și mai capabilă de a atinge și înțelege entități transcendente[3].

Raționamentul negativ – ca procedură care caută să clarifice concepte prin utilizarea predicatelor negative – ia o cotitură teologică în lumea clasică târzie și devine viziunea potrivit căreia Dumnezeu este interpretat în mod banal prin aplicarea predicatelor standard, chiar și a celor mai înalte, precum bunătatea, dreptatea, generozitatea etc. Mai degrabă decât să-i fie diminuat caracterul transcendent prin încercări inferioare de a ajunge la conceptele potrivite, ele ar trebui negate. Rezultatul ar consta într-o aprehensiune curată a naturii sale[4].

Ἀπόφασις

Există trei termeni tehnici greceși asociați cu *via negativa*: ἀπόφασις (negația), ἀφαίρεσις (abstracția) și στέρησις (privațiunea).

Termenul grecesc ἀπόφασις este cuvântul de bază pentru „negație", în timp ce ἀφαίρεσις („abstracție") apare în mod frecvent apropiat de primul. Atât *negația*, cât și *abstracția* sunt apropiate de o altă noțiune întâlnită la Aristotel, și anume, aceea de „privațiune" (στέρησις), și toate cele trei noțiuni se pot referi la un proces de înlăturare sau îndepărtare intelectuală a unei caracteristici[5].

Termenul ἀπόφασις (negație) poate însemna, de asemenea, afirmație: ἀποφανσις semnificând „negație" este derivat din απόφημί și ἀποφανσις însemnând „asertiune" este o formă prescurtată a lui ἀποφανσις, de la ἀποφάνω („a declara")[6].

În termenul ἀποφανσις este foarte puternică noțiunea de excludere, iar Aristotel îl definește astfel: „Afirmația este o enunțare a ceva despre ceva. Negația, în schimb, este enunțarea *desprinderii* a ceva de ceva"[7]. În același fel

---

[2] R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. II: *The Way of Negation, Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag, Bonn – Frankfurt am Main, 1986, p. 18.

[3] *Ibidem*, p. 258.

[4] R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. I: *The Rise and Fall of Logos*, 1986, Peter Hanstein Verlag, Bonn – Frankfurt am Main, 1986, p. 125.

[5] *Ibidem*, p. 126.

[6] R. Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa", în *The American Journal of Philology*, vol. 103, no. 4 (Winter, 1982), p. 429.

[7] *Despre Interpretare* 17a25: κατάφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς, ἀπόφασις τινὸς, ἀπόφασις δέ ἐστιν ἀπόφανσις τινὸς ἀλὸ τινός. Cf. *trad. rom.*, C. Noica, Humanitas, București, 1998, pp. 13-14.

este utilizată negația și în *Cratylos*[8], unde Platon definește repausul ca *negarea* mișcării. În acest loc putem considera că există o apropiere a *negației* de logica *abstracției*, deoarece „repausul" ar putea fi descris ca o stare ce rezultă din îndepărtarea „mișcării". Cu toate acestea, în *Sofistul* avem dovada clară că exista în acea vreme și o viziune potrivit căreia *negația* implica *opoziția*:

> „Așadar, nu vom fi de acord să spunem că negația înseamnă contrariul, ci doar că «ne» sau «nu» indică un lucru din cele *diferite*, când sunt puse înaintea lucrurilor asupra cărora sunt instituite numele pronunțate după negație"[9].

Potrivit acestei perspective, „non-mișcarea" nu semnifică în mod obligatoriu „repausul", ci poate indica o *stare indefinită*, făcând referire la „orice în afară de mișcare". Astfel, prin aplicarea negativului se lasă deschisă o *infinitate* de posibilități, mai puțin una.

În termenii *teologiei negative* a platonismului târziu, declarația „*Unu* este bun" ar avea ca negație genuină a sa: „*Unu* nu este bun". Declarația „*Unu* este non-bun" este, de fapt, o asertiune prin intermediul căreia se atribuie existența prin verbul „este"[10].

Στέρησις

Teologia greacă târzie, atât cea neoplatonică, cât și cea creștină, a generat un impuls în utilizarea lui *alfa privativ*: ca prefix, imprimă un sens negativ unui cuvânt, iar greaca teologică din perioada târzie abundă în cuvinte în *alfa*: *e.g.*, despre Dumnezeu se spune că este de nenumit, de negrăit, invizibil, nenăscut etc. Alături de această proliferare a lui alfa negator vine și dezvoltarea sistematică a *teologiei negației* – și cele două fenomene trebuie considerate împreună.

Alfa asociat cu *teologia negativă* este descris ca *alfa* στερητικον (*privativ*) și denotă absența unei calități date. Însă același prefix are și o altă întrebuințare și este etichetat ca *alfa* ἀθροιστικον – *acumulativ*. De aceea, prefixul în discuție poate exprima atât *îndepărtarea*, cât și *multiplicarea* caracteristicilor[11].

---

[8] *Cratylos* 426d: „Cât despre *repaus*, acesta exprimă negația mișcării, și i se spune astfel doar pentru înfrumusețare" (ἡ δὲ στάσις ἀπόφασις τοῦ ἰέναι βούλεται εἶναι, διὰ δὲ τὸν καλλωπισμὸν στάσις ὠνόμασται); cf. Platon, *Opere complete*, vol. II, ed. îngrijită de P. Cretia *et. al.*, Humanitas, București, 2002, p. 309.

[9] *Sofistul* 257b-c: Οὐκ ἀναντίον ὅταν ἀποφασις λέγηται σημεαίνειν, συγχωρηωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι ττῶν τὶ μὴ καὶ τὸ οὗ προτιθέμενα τῶν ἐπισότων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα; cf. Platon, *Opere*, vol. VII, ed. îngrijită de C. Noica *et. al.*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 369-370.

[10] R. Mortley, *The Rise and Fall of Logos*..., p. 138.

[11] Idem, „The Fundamentals of the Via Negativa", pp. 429-430.

Aristotel – cel care a definit, cel mai mult dintre toți, termenii tehnici ai *teologiei negative* – face și el comentarii cu privire la înțelesul lui *alfa* privativ. El identifică utilizarea lui *alfa* privativ cu logica *privațiunii*, și se poate considera că în acest moment și-ar putea face debutul *teologia negativă*, în pofida refuzului platonismului târziu de a accepta noțiunea de στέρησις în legătură cu *via negativa*. „Apofatic"-ul va fi opus „steretic"-ului, dar distincția nu este atât de clar desemnată în ceea ce îl privește pe Aristotel.

Un adjectiv negat de *alfa* poate sugera grade variate de hiperbole; cu toate acestea însă, doar utilizarea lui alfa privativ nu poate constitui *teologia negativă*: seria de semnificații permisă de utilizarea lui *alfa* ar fi prea mare[12].

Pentru anumite cazuri particulare, Aristotel inventează noțiunea de „negație privativă" pentru a se ocupa de noțiunile de: relație de egalitate, mai mare și mai mic. Ἀπόφασις este termenul general utilizat de Aristotel pentru *negație*[13] și ἀπόφασις στερητική[14] – *negația privativă* – este o subdiviziune a acesteia[15].

J. Whittaker respinge teza propusă de H. A. Wolfson[16], potrivit căreia „la Aristotel, *negația* în sensul său strict tehnic al unei negații logice este opusă termenului de *privațiune*". Strict vorbind, negația (ἀπόφασις) este opusă afirmației (καταφασις) și privațiunea (στέρησις), posesiunii (ἕξις)[17]. Când, cu toate acestea, στέρησις este utilizat pentru a denota un tip de propoziție, și anume, cea privativă, atunci ἀπόφασις nu este termenul opus lui ðöáóéò, ci subordonat lui[18].

---

[12] *Ibidem*, p. 432.

[13] *Despre interpretare* 17a25.

[14] *Metafizica* 1056a24: λείπεται δὴ ἢ ὡς ἀπόφασιν ἀντι κεῖσθαι ἢ ὡς στέρησιν. Θατέρου μὲν δὴ οὐκ ἐνδέχεται (τί γὰρ ἠᾶλλου τοῦ μεγάλου ἢ μικροῦ;) ἀμφοῖν ἄρα ἀπόφασις στερητική, διὸ καὶ πρὸς ἀμφότερα τὸ πότερον λέγεται, πρὸς δὲ θάτερον οὔ (οἷον πότερον μεῖζον ἢ πότερον ἴσον ἢ ἔλαττον); „Rămâne atunci ca /egalul/ să se opună /marelui și micului/ fie ca negație, fie ca privațiune. Dar el nu se poate opune ambelor; într-adevăr, de ce s-ar opune mai curând marelui decât micului? Prin urmare, egalul este o *negație privativă* și a marelui și a micului." Cf. *trad. rom.*, A. Cornea, Humanitas, Bucuresti, 2001, p. 377. Când spunem că A este egal cu B, spunem implicit că A nu e nici mai mare, nici mai mic decât B. Prin urmare egalul neagă atât mai marele, cât și mai micul. Cf. n. 39, Cornea, la *Ibidem*.

[15] *Metafizica* 1011b19.

[16] H.A. Wolfson, „Albinus and Plotinus on divine attributes", *The Harvard Theological Review*, vol. 45, no. 2. (Apr., 1952), p. 120.

[17] *Categorii* 11b15: „Se spune că un lucru este opus altuia în patru sensuri: al relativelor, al contrarietății, al *privațiunii* față cu *posesiunea*, și, în sfârșit, în acela al *afirmației* față cu *negația*." (Λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρός τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ὡς στέρησις καὶ ἕξις, ἢ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις.); cf. *trad. rom.*, T. Brăileanu, Paideia, Bucuresti, 2007, p. 34.

[18] J. Whittaker, „Neopythagoreanism and Negative Theology", *Symbolae Osloenses*, XLIV, Oslo, 1969, p. 120.

Popularitatea lui *alfa privativ* în lumea elenistică târzie este dovada unui nou transcendentalism în gândirea religioasă. Astfel de expresii ale transcendenței ar putea fi etichetate ca *proto-teologia negativă*, întrucât ele nu fac altceva decât să prevestească realizările tehnice considerabile ale platoniștilor târzii[19].

Ἀφαίρεσις

Derivând din ἀφαιρεω, *abstracția* se referă la un act de *înlăturare* sau *îndepărtare* a ceva. *Sofistul*[20] se referă la îndepărtarea (ἀφαίρεσις) răului din suflet ca o purificare, și această identificare a *abstracției* cu procesul purificării poate reprezenta foarte bine punctul de pornire în ceea ce privește efortul nostru de a înțelege semnificația *abstracției*. Platon utilizează acest termen în relație cu procesele intelectuale, ca atunci când se referă la un proces de scădere conceptuală[21].

Abstracția are loc când o caracteristică este *îndepărtată* pentru a stabili o anumită clasă sau specie[22]. Poate cea mai clară prevestire a dezvoltării ulterioare ar trebui considerată cea din pasajul de la 268d din *Omul politic*:

> „Așadar, trebuie ca, pornind de la început să înaintăm pe altă cale. (...) Amestecând aici și puțină joacă; pentru că trebuie să ne folosim de o bună parte dintr-un mit mare, și după aceea, *desprinzând*, așa cum am procedat mai înainte, parte după parte, să ducem cercetarea noastră până la punctul culminant"[23].

Aceasta este modalitatea în care a fost utilizată metoda *abstracției*, care implică îndepărtarea sistematică a caracteristicilor unui obiect, până când este descoperit aspectul său esențial. În pasajul citat mai sus se conturează portretul omului politic, iar termenul nu este utilizat într-un sens metafizic, care să implice căutarea unui tip transcendent de existență.

---

[19] R. Mortley, *The Way of Negation*..., p. 14.

[20] *Sofistul* 227d: „Și pentru suflet, asadar, în măsura în care am obține *îndepărtarea* răului, am vorbi în chip potrivit numind procedeul *purificare*" (Καὶ ψυχῆς ἄρα, καθ' ὅσον ἂν εὑρίσκωμεν κακίας ἀφαίρεσίν τινα, καθαρμὸν αὐτὸν λέγοντες ἐν μέλει φθεγ ξόμεθα); cf. Platon, *Opere*, vol. VII, Noica, 1989, p. 329.

[21] *Parmenide* 158C: „Dar dacă am urmări ca din lucruri de felul acesta să *desprindem* cu gândul, pe cât ne stă în puteri, părticica cea mai neînsemnată..." (εἰ ἐθέλοιμεν τῇ διανοίᾳ τῶν τοιούτων ἀφελεῖν ὡς οἷοί τέ ἐσμεν ὅτι ὀλιγιστον, οὐκ ἀνάγκη καὶ τὸ ἀφαιρεθὲν ἐκεῖνο, εἴπερ τοῦ ἑνὸς μὴ μετέχοι, πλῆθος εἶναι καὶ οὐχ ἕν.); cf. Platon, *Opere*, vol. VII, Noica, 1989, p. 127.

[22] Cf. *Omul Politic* 258c, 262a-b, 263c-d, 291c, 292d, 303c, 303.d-e, 268d.

[23] *Omul Politic* 268d: Σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασαμένους συχνῷ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι, καὶ τὸ λοιπὸν δή καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν, μέρος ἀεὶ μέρους ἀφαιρουμένους ἐπ ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον; cf. Platon, *Opere*, VI, ed. îngrijită de C. Noica si P. Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucuresti, 1989, p. 413.

Noțiunea de *abstracție* este crucială pentru înțelegerea prototipului *teologiei negative*, care aparține generației medio-platoniștilor și primilor filosofi creștini.

Clement Alexandrinul folosește termenul ἀνάλυσίς, precum și pe cel de ἀφαίρεσις (deși cele două par a fi echivalente), iar cel din urmă este utilizat și de către Plotin. Origen discută de asemenea semnificația lui ἀνάλυσίς ca parte a criticii sale asupra lui Celsus, care îl oferă ca o tehnică epistemologică[24].

La Albinus, există o triplă clasificare a metodelor prin care ne putem forma o concepție despre Dumnezeu, și una dintre acestea este *abstracția*:

> „Prima metodă de a forma o concepție despre Dumnezeu, va fi prin *abstracția* acelor [predicate sensibile menționate înainte], în același mod precum formăm concepția despre punct prin *abstractizarea* din sensibil, anume prin formarea, mai întâi, a concepției de suprafață, apoi de linie și, în final, pe aceea de punct"[25].

Ideea *abstracției* era comună atât filosofilor, cât și geometrilor. Mișcarea de la punct la figura solidă a fost predată de pitagoreicii timpurii și o întâlnim din nou la Philon, Plutarh, Sextus Empiricus, Nicomachus din Gerasa, în explicația lui Alexandru Polyhistor reprodusă de Diogenes Laertius, la Ipolit, ca și la Theo din Smyrna, Iamblichus și la pitagoreicul Anon Photii[26].

Poate cea mai clară declarație a poziției pitagoreice privind metoda abstracției este de găsit la Diogene Laertius, care îl relatează pe Alexander Polyhistor:

> „Principiul tuturor lucrurilor este unitatea. Luând naștere din această unitate, doimea nedefinită servește ca substrat material unității, care este cauza; din unitate și din doimea nedefinită se nasc numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide, din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sunt patru: focul, apa, pământul, și aerul; aceste elemente se schimbă între ele și se transformă în toate lucrurile, iar din ele se naște un univers însuflețit"[27].

---

[24] R. Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa", p. 435.

[25] *Didaskalikos* 10.5:"Εσται δὴ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἡ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ὅπως καὶ σημεῖον ἐνόσαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἶτα γπαμμήν, καὶ τελευταῖον.

[26] J. Whittaker, „Neophythagoreanism and Negative Theology", pp. 110-111.

[27] *Despre viețile si doctrinele filosofilor* 8.25: ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἄλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς· ἐΚ δὲ τῶς ἀριθμῶν τὰ σημεῖα· ἐκ δὲ τούτων τὰς γραμμάς, ἐξ ὧν τὰ ἐπί λεδα σχήματα· ἐκ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ δὲ τῶν ἐπιπέδων τὰ οτερεὰ σχήματα· ἐκ δὲ τούτων τὰ αἰσωητὰ σώματα, ὧν καὶ τὰ στοιχεῖα εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα· μεταβάλλειν δὲ καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων, καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόμον ἔμψυχον... Cf. *trad. rom.*, C.I. Balmus, st. introd. de A. M. Frenkian, Polirom, Iași, 1997, p. 270.

Via negativa își are fundamentele în noțiunea grecească de gândire abstractivă, însă apare problema legată de momentul în care această metodă își atinge punctul său terminus. Analizarea acestei metode de către Aristotel și Sextus Empiricus indică faptul că sfârșitul acestui proces este atins odată cu descoperirea *monadei* sau *unității* – cel puțin în ceea ce privește formularea matematică a ei. Se poate aduce în discuție natura acestui punct, însă nu se prevede nici o abstracție în plus.

Totuși, în sec. al III-lea d.Hr., Clement Alexandrinul va vorbi despre îndepărtarea punctului și aruncarea în „măreția lui Hristos":

> „(...) prin *analiză* facem începutul, pornind de la obiectele subordonate contemplației; dăm deoparte însușirile firești ale corpului, îl lipsim de dimensiunea în adâncime, apoi de cea în lățime și după acestea de cea în lungime; ceea ce rămâne este un punct, este o unitate (...) dacă îndepărtăm și locul ocupat de unitate, atunci rămâne numai unitatea care este gândită. Dacă, deci, *înlăturăm* din corpuri și din cele numite necorporale toate câte sunt inerente lor, ne avântăm spre *măreția lui Hristos* și de acolo înaintăm cu sfințenie în adânc și ne apropiem de înțelegerea, într-un oarecare chip, a Atotputernicului, cunoscând nu ce este, ci ce *nu* este"[28].

Există aici o încercare de a duce *abstracția* dincolo de aria sa de aplicabilitate, și aceasta este principala diferențiere care trebuie făcută între *abstracția* tradițională a Academiei și cea a platoniștilor târzii[29].

Declarația lui Clement este prima declarație clară a *metodei negative* în tradiția creștină și ironia face ca metoda susținută de el să nu fie, de fapt, o formă a *negației*, ci o formă a *abstracției*. Aceasta va face loc – în tradiția creștină și neoplatonică – negației propriu-zise, însă în primele etape, *teologia negativă* nu este nimic mai mult decât o tehnică a îndepărtării conceptuale. A fi aruncat în „măreția lui Hristos" însemnă a fi aruncat pe tărâmul care este mai presus de limbaj, precum și mai presus de existență: este o experiență de natură transcendentală. Calea abstracțiunii este deja un instrument al metafizicii la Aristotel, dar devine un instrument al teologiei transcendentale la Clement[30].

---

[28] *Stromate* V.11.71.2-3: δι´ ἀναλύσεως ἐλ τῶν ὑποκειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν ποιούμενοι, ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν, εἶτα τὴν εἰς τὸ πλάτος, καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ μῆκος· τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημεῖόν ἐστι μονὰς ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἧς ἐὰν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μονάς. εἰ τοίνυν, ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς λεγομένοις ἀσωμάτοις, ἐπιρρίψαιμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ κἀκεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἁγιότητι προΐοιμεν, τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος ἁμῇ γέ πῃ γέ πῃ προσάγοιμεν ἄν, οὐχ ὅ ἐστιν; cf. Clement Alexandrinul, *Scrieri* II, trad. D. Fecioru, PSB, vol. 5, EIBMBOR, București, 1982, p. 352.

[29] R. Mortley, *The Rise and Fall of Logos...*, p. 154.

[30] R. Mortley, „The Fundamentals of the Via Negativa", pp. 438-439.

Ὑπεροχική ἀφαίρεσις la Dionisie Areopagitul

Cu Dionisie Areopagitul, tradiția creștină a teologiei negative atinge punctul său culminant și își găsește expresia sa cea mai rafinată.

Întrucât Dumnezeu nu poate fi înțeles prin intelect, numai distrugerea ultimă a tuturor limitărilor conceptuale va elibera realitatea divinității de asocierile sale cu formele umane de gândire. Rolul *negației dionisiene* constă, în primul rând, într-o măsură corectivă împotriva oricărei reprezentări antropomorfice și chiar intelectuale și, de aceea, ea este de preferat metodei afirmațiilor[31].

Panegiricul negațiilor din *Teologia mistică* IV și V neagă validitatea tuturor conceptelor, începând cu cele mai de jos, mișcându-se în mod succesiv către cele mai înalte. Chiar cele mai înalte nume și titluri sunt negate în acest act radical al *negației*[32]:

> „Nu e nici duh, cum îl știm noi, nici fiime, nici părintime, nici altceva din ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea cele ce sunt, ce [anume] este ea, nici ea nu cunoaște pe cele ce sunt, ce sunt ele. Nu este nici cuvânt al ei, nici nume, nici cunoștință"[33].

Totuși *negația* dionisiană nu este doar o respingere la nivelul verbal sau intelectual, căci conceptul negativ împinge conceptualizarea către limita maximă a afirmației, o limită care își găsește din nou expresie, chiar dacă în termeni mai greoi[34].

> „Dar, cum am spus de multe ori, cele dumnezeiești trebuie înțelese în mod dumnezeiesc. Căci lipsa minții și a simțirii trebuie cugetate la Dumnezeu prin *depășire*, *nu ca absență*, precum și neraționalul îl atribuim Celui mai presus de rațiune și nedesăvârșirea Celui supradesăvârșit și anterior desăvârșirii. Și întunericul neluminat și nevăzut îl atribuim Celui de neapropiat prin depășirea luminii văzute"[35].

Termenii negativi sunt utilizați într-un sens contrar privațiunii pentru a indica faptul că Dumnezeu este mai presus de toată *afirmația* și *negația*.[36] În

---

[31] *De caelesti hierarchia* (CH) II.3 (140D); *De divinis nominibus* (DN) XIII, 3 (981B).

[32] Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain Theological and Pastoral Monographs, vol. 19, W. B. Eerdmans, Louvain, 1995, p. 292.

[33] Dionisie Areopagitul, *De mystica theologia* (MT) V: οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν ὡς ἡμᾶς εἰδέναι, οὔτε υἱότης οὔτε πατρότης οὔτε ἄλλο τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένων· οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὔτε τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει, ᾗ αὐτή ἐστιν οὔτε αὐτὴ γινώσκει τὰ ὄντα, ᾗ ὄντα ἐστίν· οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα γνῶσις; cf. *Opere complete*, trad., introd. și note D. Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 254.

[34] Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology*..., p. 292.

[35] DN VII.2 (869A); cf. *trad. rom.*, p. 163.

[36] DN VII.1 (865B).

mișcarea dincolo de limitele teologiei afirmative și negative, noi trebuie să-L înțelegem pe Dumnezeu a fi *supra*-bun, mai mult decât bun, bunătatea *supra*-excelentă, divinitatea *supra*-divină, realul *supra*-real și unitatea dincolo de izvorul unității. Prefixul „hyper", care se regăsește în fiecare negație, este, în fond, un dispozitiv lingvistic care furnizează cheia către dialectica centrală din gândirea dionisiană: indică ceva pozitiv, dar este o afirmație care nu mai poate fi cugetată.[37]

Pentru Dionisie, *teologia negativă* nu se oprește la simplul nivel al negației sau al supra-afirmației: expresia sa deplină poate fi atinsă numai când mintea lasă toate preocupările intelectuale în urmă și intră în *agnosia* – experiența cunoașterii prin *neștiință*, mai presus de toate afirmațiile și negațiile:

> „Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este defel nici afirmare, nici înlăturare. Ci, făcând atribuirile și înlăturările de după ea, nici nu o caracterizăm, nici nu o îndepărtăm, de vreme ce Obârșia deplină și una a tuturor e mai presus de toată caracterizarea și mai presus de toată înlăturarea, ca cea care covârșește simplu orice e slobod de toate, care e *dincolo de toate*"[38].

Katharsis-ul care este îmbrățișat în stadiul ultim al teologiei prezintă trei nivele: *detașarea, necunoașterea* și *unirea*, și pentru a explica acest ultim stadiu, Dionisie folosește ilustrări care au fost utilizate și de Philon de Alexandria și Grigorie de Nyssa: călătoria lui Moise, sus în muntele întunecat. Moise mai întâi se purifică pe sine și separându-se pe sine de cei nepurificați, se mișcă în sus spre urcușul suprem și, în final, intră singur în întunericul *necunoașterii*, prin care el se unește, în cele din urmă, cu *necunoscutul*.[39]

Procesul *aphairesis* implică îndepărtarea tuturor lucrurilor începând de la cele mai de jos și urcând până la cele mai înalte:[40] reprezintă detașarea de orice, chiar și de cele mai sfinte lucruri care sunt apropiate divinului (lumini divine, cuvinte și voci cerești). Când sufletul devine liber de toate și dezlegat de toate, se află atunci într-o stare corespunzătoare de a intra în *întunericul divin* și de a fi ridicat la *unirea* cu divinul[41].

Aphairesis este o negație de tip transcendent (ὑυπεροχικὴ ἀφαίρεσις) care depășește *apophasis*-ul, negația care se opune pe același plan afirmației,

---

[37] Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology*..., p. 293.

[38] MT V: οὔτε σκότος ἐστὶν οὔτε φῶς, οὔτε πλάνη οὔτε ἀκήθεια· οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου θέσις οὔτε ἀφαίρεσις, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐγιαία τῶν πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅμων.

[39] MT I.3 (1000C-1001A). Cf. Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology*..., p. 294.

[40] MT II (1025B) si III (1033C).

[41] MT I.1 (997B-1000A). Cf. Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology*..., p. 295.

kataphasis[42]. În pasajul dedicat *Întunericului Divin*, cuvântul ἀφαίρεσις este pus în relație cu èŸóéò („declarație despre ceva"). Cei doi termeni se opun în mod frecvent, θέσις constituind actul postulării – sau declarării unei idei –, iar ἀφαίρεσις – actul de abstractizare sau îndepărtare a unei idei. Despre divin se spune că este mai presus de ambele activități, la fel cum este mai presus de *aserțiune* și *negație*. Dionisie le tratează ca două cuplete, θέσις / ἀφαίρεσις și κατάφασις / απόφασις[43].

'Απόφασις și λογόφασις la Sf. Grigorie de Nyssa

O clară expunere a unei forme de teologie negativă care nu este mulțumită doar să facă declarații negative asupra naturii divine este de găsit în *Comentariul la Ecclesiast*, *Omilia* a VII-a al Sf. Grigorie de Nyssa:

> „... (să ne închipuim o stâncă oarecare, de jos părând a sta în picioare, iar în capătul de sus dându-ți impresia c-ar avea o frunte teșită și aplecată ca o sprânceană deasupra apei). Așadar, cam ceea ce se poate întâmpla celui care atinge cu vârful piciorului colțul ieșit al stâncii aplecate spre valuri, dar nu ajunge pe ce să-și poată așeza piciorul și nici de ce să se prindă cu mâinile, același lucru îl poate păți sufletul celui care, căutând să străbată prin spațiile de timp dintre veacuri, vrea să ajungă la *Ființa de dincolo de veacuri*, cale care nu poate fi măsurată prin intervale de timp și care nu se poate sesiza nici în spațiu, nici în timp, nici prin măsură, nici prin altceva de acest fel, ceea ce înseamnă că *Ființa de dincolo de spațiu și de timp* nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră care nereușind să sesizeze nici o cale de cunoaștere, amețește, se încurcă și se tulbură, negăsind în acest scop alt mijloc decât să se întoarcă la ceea ce este apropiat firii ei, socotindu-se mulțumită doar cu constatarea că Cel ce este mai presus decât firea noastră e *cu totul altceva* decât lucrurile care pot fi cunoscute".[44]

---

[42] Ysabel de Andia, *Henosis. L'Union à Dieu, chez Denys l'Aréopagite*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1996, p. 380.

[43] R. Mortley, *The Way of Negation...*, p. 231.

[44] *In Ecclesiasten* 7.413: ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἐπί τινος εὑρεθεὶς ἀκρω ρείας (ὑποκείσθω δὲ πέτρα τις εἶναι λεία καὶ ἀπότομος, κάτωθεν ἐν ὀρθίω τε καὶ περιεξεσμένῳ τῷ σχήματι εἰς ἄπειρον μῆκος ἀνατεινομένη καὶ ἄνωθεν ἐπὶ τοῦ ὕψους τὴν ἄκραν ἐκείνην ἀνέχουσα τὴν ἐν τῇ προβολῇ τῆς ὀφρύος εἴς τι βάθος ἀχαθος ἀχανὲς κατακύπτουσαν)· ὅπερ οὖν εἰκὸς παθεῖν τὸν ἄκρῳ ποδὶ τῆς ἐπινευούσης τῷ βάθει ῥαχίας ἐπιψαύοντα καὶ οὐδεμίαν ἔτι οὔτε τῷ ποδὶ βάσιν οὔτε τῇ χειρὶ ἀντίληψιν ἐξευρίσοντα, τοῦτό μοι καὶ ἡ ψυχὴ παρελθοῦσα τὸ ἐν τοῖς διαστηματικοῖς νοήμασι βάσιμον ἐν τῇ ζητήσει τῆς προαιω νίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως πάσχει. οὐκ ἔχουσά τι, οὗ περιδράξηται, οὐ τόπον, οὐ χρόνον, οὐ μέτρον, οὐκ ἄλλο τι τοιοῦτον οὐδέν, ὃ δέχεται τῆς διανοίας ἡμῶν τὴν ἐπίβασιν, ἀλλὰ πανταχόθεν τῶν ἀλήπτων ἀπολισθαίνουσα, ἰλιγγιᾷ τε καὶ ἀμηχανεῖ καὶ πάλιν πρός τὸ συγγενὲς ἐπιστρέφεται, ἀγαπῶσα τοσοῦτον μόνον γνῶναι περὶ τοῦ ὑπερκειμένου, ὅσον πεισθῆναι, ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστι; cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, II, trad. și note T. Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 266.

Toate expresiile care sunt utilizate pentru a denota esența divină sunt inadecvate și ar trebui privite doar ca un ghid către înțelegerea a ceea ce rămâne ascuns.[45] Dumnezeu nu poate fi „înțeles prin nici un termen, idee, sau alt instrument al aprehensiunii noastre, rămânând mai presus de atingerea nu numai umană, ci și angelică și a toată inteligența supramundană, de neconceput, indicibil, mai presus de toată expresia în cuvinte..."[46] Nici un termen nu poate fi aplicat lui Dumnezeu și, în final, cea mai bună cale de urmat este *tăcerea*:

> „(...) când se vorbește despre Dumnezeu și se întreabă în ce constă ființa Lui, atunci *vremea este să taci*, în schimb când e vorba de oarecare lucrare sfântă, a cărei cunoaștere se coboară chiar și la noi, atunci e *vremea să vorbești* și să te folosești de grai, despre puterile ei, să vestești minunile ei, să istorisești faptele ei"[47].

Nimic din ce spunem despre el nu are caracterul unei definiri exacte și, cu cât înaintăm în cunoașterea Lui adevărată, înaintăm în cunoașterea că nu-L putem defini. Înaintarea în cunoașterea Lui înseamnă, de fapt, înaintarea în necunoașterea Lui, în înțelesul de definire, sau în cunoașterea continuu progresată a neputinței de a-L defini sau a infinității Lui mai presus de cunoaștere, în sens de definire.[48]

Sf. Grigorie de Nyssa explică urcușul sufletului către Dumnezeu ca o continuă practică a 'αφαίρεσις: el descrie cele trei etape ale călătoriei sufletului ca o mișcare de la lumină (*Ieșirea* 19, 3) – care reprezintă cunoașterea efectelor create – prin nor (*Ieșirea* 19, 16-19) – care implică îndepărtarea conținutului străin, astfel ca Dumnezeu să poată fi cunoscut în „oglinda sufletului" – și, în final, întunericul unirii cu Dumnezeu (*Ieșirea* 20, 21) – prin care transcendentul este cunoscut prin *ne-cunoaștere*[49]:

> „Căci în aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat: că a-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște. Pentru că Cel căutat e mai presus

---

[45] Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology*..., p. 251.

[46] *Contra Eunomium* 1.1.683: οὔτε ὀνόματι οὔτε δια νοήματι οὔτε τινὶ ἄλλῃ καταληπτικῇ ἐπινοίᾳ περιληφθῆναι δυνάμενον, οὐ μόνον ἀνθρωπίνης, ἀλλὰ καὶ ἀγγελικῆς καὶ πάσης ὑπερκοσμίου καταλήψεως ὑψηλότερον μένοντα, ἄφρα στόν τε καὶ ἀνεκφώνητον καὶ πάσης τῆς διὰ λόγων σημα σίας ἀνώτερον...; cf. Book 1.42, *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (NPNF), vol. 5, Albany, Oregon, 1997, p. 199.

[47] *In Ecclesiasten* 7.415: ὅταν μὲν περὶ τῆς οὐσίας ἡ ζήτησις ᾖ, καιρὸς τοῦ σιγᾶν, ὅταν δὲ περί τινος ἀγαθῆς ἐνεργείας, ἧς ἡ γνῶσις καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει, τότε λαλεῖν τὰς δυναστείας, ἐξαλλέλλειν τὰ θαύματα, διηεῖσθαι τὰ ἔργα, μέχρις τούτου κεχρῆσθαι τῷ λόγῳ; cf. *trad. rom.*, Bodogae, p. 267.

[48] Nota 48, D. Stăniloae, la: Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în vol. *Scrieri*, I, col. PSB, vol. 29, trad. D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1982, p. 73.

[49] Cf. Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology*..., p. 253.

de orice cunoaștere, înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui, ca de întuneric"[50].

Totuși, pentru Sf. Grigorie, sfârșitul căutării umane nu rămâne în „întunericul luminos", căci infinitatea lui Dumnezeu nu poate fi niciodată circumscrisă, nici măcar de sufletele înviate: va exista întotdeauna ceva de căutat, ceva care să stimuleze sufletul în căutarea sa eternă[51]:

„Primul Bine este în natura sa *infinit*, și urmează cu necesitate că participarea la faptul de a-L poseda va fi infinită de asemenea, căci totdeauna va fi mai mult de atins și totuși ceva mai presus decât a fost atins va fi permanent descoperit, și această căutare nu va depăși niciodată Obiectul său, pentru că fondul său este la fel de *inepuizabil* precum și creșterea a ceea ce participă la ea este neîncetată"[52].

Urcușul epistemologic gregorian se mișcă pornind de la dobândirea cunoașterii, dar începe să rodească apoi în *aphairesis* – abandonul întregii cunoașteri câștigate anterior. Vedem aceasta în figura miresei care, în *Omilia* a VI-a la *Cântarea Cântărilor*[53], renunță la tot ce a înțeles anterior despre *Iubit* în ascensiunea sa epistemologică, numai pentru a-l descoperi pe *Acesta* prin atingerea *credinței* (πιστις) mai presus de toate conceptele.[54]

„Înconjurată de noaptea dumnezeiască, căutând pe Cel ascuns în negură, am simțit iubirea față de Cel dorit, totuși Cel iubit a scăpat cuprinderii cugetărilor mele. Căci L-am căutat pe patul meu, nopțile, ca să cunosc care e ființa Lui, de unde începe și unde se sfârșește și în ce își are esența. Dar nu L-am aflat. L-am chemat pe nume, pe cât îmi era cu putință să găsesc un nume pentru Cel nenumit. Dar nu există vreunul care să atingă cu înțelesul Lui pe Cel căutat (...) Atunci am cunoscut că măreția slavei sfinteniei Lui nu are margine"[55].

---

[50] *De vita Moysis* 2.163: Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθής ἐστιν εἴδησις τοῦ ζητουμένου καί ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται νάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τινι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον; cf. *trad. rom.*: D. Stăniloae, PSB 29, 1982, p. 73.

[51] Deirdre Carabine, „Gregory of Nyssa on the Incomprehensibility...", p. 98.

[52] *Contra Eunomium* 1.1.291: ἐπειδὴ γὰρ ἄπειρον τῇ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν τῇ φύσει τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ἄπειρος ἐξ ἀνάγκης ἔσται καὶ ἡ μετουσία τοῦ ἀπολαύοντος, ἐσαεὶ τὸ πλέον καταλαμβάνουσα καὶ νάντοτε εὑρίσκουσα τοῦ κατα ληφτέντος τὸ περισσότεπον καὶ μηδέποτε παρισωθῆναι αὐτῷ δυναμένη τῷ μήτε τὸ μετεχόμενον περατοῦσθαι υήτε τὸ διὰ τῆς μετουσίας ἐπαυξανόμενον ἵστασθαι; cf. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* (NPNF), vol. 5, Albany, Oregon, 1997, p. 128.

[53] *Cântarea Cântărilor* 3, 1-2: „Pe patul meu am căutat nopțile pe cel pe care l-a iubit sufletul meu. L-am căutat și nu l-am aflat; l-am chemat și nu m-a auzit".

[54] Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*, Oxford University Press, New York, 2004, pp. 131-132.

[55] *In Canticum Canticorum* 6.181-182: ὅτε περιεσχέθην τῇ θείᾳ νυκτὶ τὸν ἐν τῷ γνόφῳ λελρυμμένον ἀναζητοῦσα, τότε τὴν μὲν ἀγαχπην πρὸς τὸν ποθούμενον εἶχον, αὐτὸ δὲ τὸ ἀγαπώμενον διέπτη τῶν λογισμῶν τὴν λαβήν· ἐζήτουν γὰρ αὐτὸν ἐπὶ κοίτην μου ἐν ταῖς νυξίν, ὥστε γνῶναι τίς ἡ αὐσία, πόθεν ἄρχεται, αἰς τί καταλήγει, ἐν τίνι τὸ εἶναι ἔχει· ἀλλ'

Fiind cuprinsă de noaptea întunericului divin, mireasa abandonează percepția senzorială și urcă către orizonturi mai înalte ale cunoașterii, învățând prin *tăcerea* de tip angelic faptul că *Iubitul* nu poate fi cuprins. Ascensiunea culminează în chip exaltant, mireasa realizând că iubitul său este cunoscut numai prin *necunoaștere*:

> „Scula-mă-voi și voi înconjura cetatea, târgurile și ulițele ei și voi căuta pe cel pe care l-a iubit sufletul meu. L-am căutat și nu l-am aflat. L-am chemat și nu m-a auzit. Aflatu-m-au păzitorii care înconjoară cetatea. Nu ați văzut oare pe cel pe care l-a iubit sufletul meu? Puțin după ce am trecut de ei, am aflat pe cel pe care l-a iubit sufletul meu. L-am ținut pe el și nu l-am lăsat până ce nu l-am băgat în casa maicii mele și în cămara celei ce m-a zămislit..." (*Cântarea Cântărilor* 3, 1-4).

Atingând *necunoașterea* care e mai presus de *cunoaștere*, unde s-a unit cu *Iubitul* prin atingerea credinței, mireasa se întoarce către fecioarele care o însoțeau și începe să le vorbească:

> „După aceasta, mirată de iubirea Lui de oameni, se adresează iarăși fiicelor Ierusalimului,... [și] le stârnește spre aceeași măsură a dragostei, ca voia Mirelui să fie lucrătoare și asupra lor"[56].

Tăcerea apofatică din cămara inimii miresei se revarsă acum în limbaj. Discursul miresei provoacă în fiicele Ierusalimului același răspuns pe care *Cuvântul* l-a provocat asupra miresei: dorința de ascensiune.

Există la Sf. Grigorie de Nyssa o importantă dimensiune a lui ἀπόφασις care a fost trecută cu vederea și care ar putea fi numită λογόφασις: în baza unirii apofatice a miresei cu *Logosul*, discursul ei primește puterea și eficacitatea *Logosului* Însuși. Această unire a miresei și Mirelui are o dublă dimensiune: dintr-o perspectivă, implică ascensiunea în *necunoaștere* către unirea în întunericul mai presus de înțelegere. Dar din altă perspectivă, datorită unirii miresei cu Logosul, ea mediază caracteristicile *Logosului*: în acest caz, puterea de atracție și transformare[57].

Omilia a VI-a nu este singurul exemplu al acestei nuanțe de apofatism gregorian. Un alt exemplu îl întâlnim în *Omilia* I:

> „Sărută-mă cu sărutările gurii tale; că mai buni sunt sânii tăi decât vinul și mireasma mirurilor tale, mai presus decât toate aromatele" (*Cântarea Cântărilor* 1, 2-3).

οὐχ εὗρον αὐτόν, ἐκάλουν αὐτὸν ἐξ ὀνόματος ὡς ἦν μοι δυνατὸν ἐξευρεῖν ἐπὶ εοῦ ἀκατονομάστου ὀνόματα, ἀλλ' οὐκ ἦν ὀνόματος ἔμφασις ἡ καθικνουμένη τοῦ ζητουμένου. ... τότε ἔγνων ὅτι τῆς μεγαοπρεπείας, τῆς δόξης, τῆς ἁγιωσύνης αὐτοῦ οὐλ ἔστι πέρας; cf. *trad. rom.*: D. Stăniloae, PSB 29, 1982, p. 196.

[56] *In Canticum* 6.184.9-11: ... πρὸς τὸ ἴσον τῆς ἀγάπης διανίστησι μέτρον, ὥστε τὸ θέλημα τοῦ νυμφίου καὶ ἐπ' αὐτῶν ἐνεργὸν γενέσθαι; cf. *trad. rom.*, p. 197.

[57] Cf. M. Laird, „Apophasis and Logophasis...", p. 129.

În această imagine a unirii vedem mireasa apropiindu-se de izvorul vieții, „care este gura Mirelui, de unde țâșnesc cuvintele vieții veșnice, care umplu gura care le soarbe (...) Fiindcă, deci, cel ce soarbe băutura din izvor trebuie să pună gura la apă – iar izvorul e Domnul (...) – sufletul vrea să-și apropie gura sa de gura din care izvorăște viața..."[58]. Ca rezultat al unirii, gura miresei se umple de cuvintele vieții veșnice: fiind una cu izvorul *Cuvântului*, ea însăși devine izvor de cuvinte.

În *Omilia* a IX-a, Mirele se întoarce către mireasă și observă:

> „(...) inima ta s-a umplut de fagurii alcătuiții din învățăturile de tot felul și de aceea scoți din visteria cea bună a inimii picăturile dulci de miere ale cuvintelor, astfel că *vorbirea* ta e miere amestecată cu lapte. *Faguri ce picură sunt buzele tale, mireasă; miere și lapte sub limba ta*[59].

Cuvintele miresei sunt „*putere*, nu cuvinte, căci, călăuzită de Cuvântul spre urcușul la cele înalte, atât a sporit, încât și-a făcut gura izvor de miere și limba vistierie a înțelepciunii îmbinate, prin care se înțelege pământul făgăduinței, din care curge lapte și miere."[60] *Puterea* din discursul ei reprezintă eficacitatea roditoare a Cuvântului Însuși, „iar aceasta înseamnă: cuvântul trimis din gura ta este un rai de rodii"[61].

Un alt exemplu important îl găsim în *Omilia* a IV-a:

> „Duceți-mă în casa mirelui, puneți peste mine dragostea. Sprijiniți-mă în miruri, așezați-mă între meri, că am fost rănită de dragoste" (*Cântarea Cântărilor* 1, 14).

---

[58] *In Canticum* 6.32-33: ἡ δὲ πηγή ἐστι τοῦ νυμφίου τὸ στοβμα, ὅθεν τὰ ῥήματα τῆς αἰωσίου ζωῆς ἀναβρύοντα πληροῖ τὸ στόμα τὸ ἐφελκόμενον, καθὼς ἐποίει ὁ προφήτης διὰ τοῦ στόματος ἕλκων τὸ πνεῦμα. ἐπειδὴ τοίνυν χρὴ προσθεῖναιτὸ στόμα τῷ στόματι τὸν ἐκ τῆς πηγῆς ποτὸν ἐφελκόμενον, πηγὴ δὲ ὁ κύριος ὁ εἰπὼν Εἴ τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω, διὰ τοῦτο ἡ ψυχὴ ἡ διψῶσα προσαγαγεῖν τὸ ἑαυτῆς στόμα τῷ τήν ζωὴν πηγάζοντι 6.33 στόμαστι βούλεται λέγουσα Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ; cf. *trad. rom.*, p. 127.

[59] *In Canticum* 6.270.6-10: ὅτι πλήρης σοι γέονεν ἡ καρδία τῶν ἐκ τῆς παντοδαπῆς παιδεύσεως κηρίων, ὅθεν προφέρεις ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας τὰς μελιχρὰς τῶν λόγων σταγόνας, ὡς εἶναί σοι μέλι τὸν λόγον συναναμεμιγμένον τῷ γάλακτι· Κηρίον γάρ, φησίν, ἀποστάζει χείλη σου, νύμφμ, μέλι καὶ γάλα ὑπὸ τὴν γλῶσσάν σου; cf. *trad. rom.*, p. 235.

[60] *In Canticum* 6.280.2: καὶ ταῦτα δύναμίς ἐστιν οὐ ῥήματα· πρὸς γὰρ τὴν τῶν ὑψη λοτέρων ἄνοδον χειραγωγουμένη ὑπὸ τοῦ λόγου τοσοῦτον ηὐξήθη, ὥστε μέλιτος ποιῆσαι πηγὴν τὸ στόμα καὶ ταμεῖον τῆς συμμίκτου σοφίας τὴν γλῶσσαν, ᾗ ἐνθεωρεῖται ἡ γῆ τῆς ἐλαγγελίας ἡ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι·; cf. *trad. rom.*, pp. 239-240.

[61] *In Canticum* 6.281.4-5: ... ὁ διὰ τοῦ στόματός σου ἀποστελλόμενος, παράδεισός ἐστι ῥοῶν; cf. *trad. rom.*, p. 240.

Aici mireasa este atinsă de săgeata care este „cuvântul care s-a înfipt adânc în inimă. Iar arcașul care a trimis săgeata este iubirea[62], și iubirea (...) e Dumnezeu, Care trimite săgeata Sa aleasă, pe Unul-Născut Fiul Său, în cei ce se mântuiesc. Iar acesta colorează vârful întreit al acului cu Duhul vieții. Iar acul e credința, ca în cel ce ajunge să aducă, împreună cu săgeata, și pe arcaș..."[63].

Într-o uimitoare *coincidentia oppositorum* mireasa se află în același timp în ascensiune și în odihnă:

> „(...) cuprinzându-mă și atrăgându-mă spre Sine, mă face să mă ridic ușoară pentru înălțarea în sus, ca să ajung acolo și să nu fiu despărțită de Săgetător[64], așa încât, în același timp, să fiu dusă prin zborul de săgeată și să mă odihnesc în mâinile Stăpânului"[65].

Apoi mireasa își „întoarce cuvântul către fiicele Ierusalimului. Iar cuvântul e un îndemn întărit de jurământ, ca să înmulțească și să sporească dragostea (...)"[66], „spre a imita prin nepătimire curăția îngerească. Căci deșteptând și sculând astfel dragostea (...) împlinesc voia lui Dumnezeu...".[67] Cum caracteristica săgeții este de a provoca dragostea către o viață virtuoasă, discursul

---

[62] Numai *iubirea* ne face înțeleasă taina întrupării Celui nesfârșit, în cel mărginit. *Iubirea* desființează mărginirea și-L face pe Cel nemărginit să Se simtă bine în cel care, deși prin ființă e mărginit, prin *iubire* poate cuprinde pe Cel nemărginit. Cf. n. 128, 129, D. Stăniloae, la: Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, pp. 195-196.

[63] *In Canticum* 6.127.7-12: δείκνυσι δὲ τῷ λόγῳ τὸ βέλος τὸ τῇ καρδία διὰ βάθους ἐγκείμενον, ὁ δὲ τοξότης τοῦ βέλους ἡ ἀγάπη ἐστίν· τὴν δὲ ἀγάπην τὸν Θεὸν εἶναι παρὰ τῆς ἁγίας γραφῆς μεμαθήκαμεν, ὅς τὸ ἐκλεκτὸν ἑαυτοῦ βέλος, τὸν μονογενῆ θεόν, ἐπὶ τοὺς σῳζομένους ἐκλέμτει τῷ πνεύματι τῆς ζωῆς τῆς ζωῆς τὴν τριπλῆν τῆς ἀκίδος ἀκμὴν περιχρώσας (ἀκὶς δὲ ἡ πίστις ἐστίν), ἵνα, ἐν ᾧ ἂν γένηται, συνεισαγάγῃ μετὰ τοῦ βέλους καὶ τὸν τοξότην; cf. *trad. rom.*, p. 169.

[64] „Același e și Mirele și Săgetătorul nostru, folosindu-se de sufletul curățit ca de mireasă și ca de săgeată, ca săgeata îndreptându-l spre ținta cea bună, iar ca mireasă primindu-l la împărtășirea de veșnicia nestricăcioasă..."; *In Canticum* 6.129.3-6 (δεικνὺς ὅτι ὁ αὐτὸς καὶ νυμφίος καὶ τοξτὶν ἡμῶν, νύηφῃ τε καὶ βέλει τῇ κεκαθαρμένῃ κεχρημένος ψυχῇ, ὡς βέλος πρὸς τὸν ἀγατὸν εὐθύνων σκοπόν, ὡς νύμφην εἰς μετουσίαν ἀναλαμβάνων τῆς ἀφθάρτος); cf. *trad. rom.*, p. 170.

[65] *In Canticum* 6.129.9-12: ἡ δεξιὰ δὲ αὐτοῦ πρὸς ἑαυτὴν με διαλαβοῦσα καὶ ἐφελκυσαμένη κούφην με πρὸς τὴν ἄνω φορὰν ἀπεργάζεται, κἀκεῖ πεμπομένην καὶ τοῦ τοξότου μὴ χυριζομένην, ὡς ὁμοῦ τε φέρεσθαι διὰ τῆς βολῆς καὶ ταῖς τοῦ τοξότου ἐναναπαύεσθαι; cf. *trad. rom.*, p. 170.

[66] *In Canticum* 6.130.1: Εἶτα πρὸς τὰς τὰς θυγατέρας τῆς ἄνω Ἰερουσαλὴμ τρέπει τὸν λόγον. ὁ δὲ λόγος παράκλησίς ἐστιν ἐνόρκως προσαγομένη τοῦ πλεονάζειν καὶ ἐπαύξειν ἀεὶ τὴν ἀγάπην; cf. *trad. rom.*, p. 170.

[67] *In Canticum* 6.135.2-4: μιμουμένην διὰ τῆς ἀπαθείας τὴν ἀγγελικὴν καθαρότητα· οὕτω γὰρ ἐγειρομένης τῆς ἀγάπης καὶ ἐξεγειρομένης (ὅπερ ἐστὶν ὑψουμένης τε καὶ ἀεὶ διὰ προσθήκης ῥὸς τὸ μεῖζον ἐπαυξομένης) τὸ ἀγατὸν εἶπε τέλημα τοῦ θεοῦ τελειοῦσθαι...; cf. *trad. rom.*, p. 172.

miresei – care a devenit această săgeată în mâinile Mirelui Arcaș – manifestă puterea Logosului.

Aceste descrieri ale dimensiunii logofatice a experiențelor apofatice ale miresei, ne pun în postura de a observa mai bine valențele apofatismului gregorian. Am văzut că, pentru Sf. Grigorie de Nyssa, *unirea* are o dublă expresie. Există fațeta apofatică a unirii dumnezeiești caracterizată, cel mai adesea, de gesturile apofatice de renunțare la concepte, imagini și limbaj, în contextul unei ascensiuni epistemologice în *necunoaștere*. Cu toate acestea, în multe dintre întâlnirile apofatice, vedem o acceptare a discursului.

În timp ce mireasa, în urcușul său, este caracterizată de ἀπόφασις, mireasa ajunsă la unire divină este caracterizată de λογόφασις – care reprezintă manifestarea Logosului în discursul și faptele sale. Puterea limbajului logofatic de a convinge sau de a transforma este puterea Logosului Însuși. De aceea mireasa, având gura sa lipită de izvorul gurii Mirelui și fiind plină de cuvintele vieții veșnice, are *o grădină răsărind din gura ei* și cele care aud cuvintele sale vor avea în schimb o grădină plantată în inimile lor. Chiar dacă despre Dumnezeu nu se poate vorbi, totuși Dumnezeu vorbește, și acest discurs divin se manifestă el însuși în discursul și faptele miresei[68].

În timp ce apofatismul gregorian este consecvent în refuzul său de a accepta concepte și limbaj pentru a atinge esența divină, tăcerea apofatică a unirii divine nu este nici mută, nici inertă. M. Laird inventează și utilizează termenul *logophasis* pentru ca nu cumva să se creadă că discursul care urmează experienței apofatice se întoarce în *kataphasis*, substituind o *afirmație* subtil deghizată[69]. Este, de aceea, important să vedem legătura dintre ἀπόφασις și λογόφασις, însă este la fel de important să subliniem și distincția dintre λογόφασις și κατάφασις – un termen care face mult mai adesea pereche cu ἀπόφασις.

Limbajul *catafatic* este fundamentat pe cunoașterea lui Dumnezeu în energiile sale – o cunoaștere dedusă din efectele sale create; limbajul *logofatic*, prin contrast, se bazează și se dezvoltă din unirea apofatică mai presus de gândire și discurs. În timp ce discursul catafatic este în căutarea lui Dumnezeu, limbajul unirii apofatice este unul plin de Dumnezeu[70].

---

[68] Cf. M. Laird, „Apophasis and Logophasis...", pp. 131-132.

[69] Cf. M. Laird, „*Whereof we speak*: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage", *Heythrop Journal*, XLII (2001), pp. 2-3.

[70] Cf. M. Laird, „Apophasis and Logophasis...", p. 132.

Slujitori ai Armatei în corespondența Sfântului Vasile cel Mare

Pr. Drd. Adrian MORȚUN
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Din opera vastă a Sfântului Vasile cel Mare, epistolele sale se detașează de toate celelalte scrieri atât prin frumusețea și eleganța stilului cât și prin bogăția deosebită a conținutului. În studiul introductiv ce precede cele 366 de epistole publicate în colecția Părinți și Scriitori Bisericești (PSB), volumul 12, se afirmă că epistolele Sfântului Vasile „n-au pereche în toată literatura creștină prin mulțimea și varietatea informațiilor privitoare la viața bisericească, în general, la controversele dogmatice, morale, ascetice, canonice, dar și literare și culturale din acel timp"[1]. Prin modul de abordare a problematicilor și prin stilul deosebit, Sfântul Vasile s-a dovedit un maestru al genului epistolar[2] și niciodată nu scria ca să afișeze vasta sa erudiție, ci ca să zidească sufletește[3].

În corespondența cu autoritățile imperiale a urmărit doar să asigure binele Bisericii și a credincioșilor săi[4] și știa să-i impresioneze pe înalții demnitari prin eleganța stilului său și prin rafinamentul cu care aborda problemele puse în discuție[5]. Epistolele destinate autorităților sunt într-un număr destul de mare în corpusul corespondenței Ierarhului capadocian, dar ne vom opri doar asupra acelora care sunt destinate slujitorilor armatei, de rang superior sau inferior, precum și asupra acelora care au ca destinatari alte persoane, dar fac referire la aspecte ce țin de viața militarilor din imperiu.

Este vorba de 21 de scrisori, adresate unui număr de 12 destinatari, epistole pe care le-am împărțit în trei categorii: scrisori adresate demnitarilor militari de rang înalt, prin intermediul cărora Sfântul Vasile cel Mare intervine în favoarea

---

[1] Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, III, PSB 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 96.

[2] *Ibidem*, p. 97.

[3] *Ibidem*, p. 111.

[4] Pr. Asist. Ioan Vicovan, *Raporturile Sfântului Vasile cel Mare cu autoritatea imperială*, în „Telogie și Viață", nr. 1-6, 1996, pp. 75-93.

[5] Pr. Dr. Mircea Florin Cricovean, *Destinatarii și problematica scrisorilor vasiliene*, Editura Emia, Deva, 2007, pp. 146-147.

unuia sau a altuia dintre credincioșii săi sau în favoarea Bisericii (când vorbește despre sine o face doar pentru a se dezvinovăți în cazul unor calomnii); scrisori adresate demnitarilor fără funcții militare, dar care conțin referiri la militari sau la viața armatei și scrisori adresate văduvelor unor militari și militarilor de rang inferior.

1. Epistole adresate demnitarilor militari de rang înalt

1.1. Către Aburghios

Aburghios era strateg al Bizanțului (conducător al armatelor imperiului), de origine gotică, mama sa fiind însă capadociană. Uneori se ocupa și de aprovizionarea armatei și plata soldei militarilor, iar alteori i se încredința misiunea de a trata cu triburile străine. Acestuia, Sfântul Vasile cel Mare îi adresează un număr de 6 scrisori, cele mai multe având ca subiect intervenția în favoarea credincioșilor și a Bisericii și sunt caracterizate de o exprimare foarte curtenitoare la adresa lui Aburghios, exprimare des întâlnită în corespondența ierarhului cu oficialitățile Statului.

Epistola cu numărul 33, scrisă în 369, începe cu elogiul destinatarului: „Cine e în stare să prețuiască o veche prietenie, să respecte virtutea și să se întristeze dimpreună cu cei aflați în suferință?"[6]. Prin această scrisoare, Sfântul Vasile intervine pentru Sf. Grigorie de Nazianz în problema moștenirii fratelui său Cezarie[7] și face mai întâi o caracterizare a lui Grigorie arătând că încurcăturile provocate de creditorii care-l acuzau că-și însușise averea fratelui său erau „contrare caracterului său"[8]. Pentru Sfântul Grigorie nu era o problemă pierderea banilor, căci învățase să-i disprețuiască, ci faptul că el și tatăl său, Episcopul Grigorie de Nazianz, nu au luat decât foarte puține lucruri, deoarece bunurile de valoare au fost luate de servitori, imediat după moartea lui Cezarie. Celelalte lucruri, nefiind ipotecate, au fost împărțite săracilor, atât pentru că așa credeau ei, cât și pentru că aceasta a fost voința lui Cezarie prin testament. Sfântul Vasile arată că nu se poate trata în stil negustoresc cu un om care, prin firea și viața lui, e cu totul străin de așa ceva și nu se cuvine să-i ceri

---

[6] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, Epistola 33, p. 173.

[7] Cezarie, fratele Sfântului Grigorie de Nazianz a studiat medicina în Alexandria, a fost medic al împăraților Constanțiu și Iulian Apostatul și numit apoi trezorier imperial în Niceea, în timpul lui Valens. Cutremurul din 10 octombrie 368 din Niceea a distrus cea mai mare parte din agoniseala lui iar faptul că a scăpat cu viață l-a pus pe seama Providenței divine. De aceea, retrăgându-se din serviciu a rămas doctor fără de arginți. A fost botezat în Nazianz și a murit în ianuarie 369, lăsând prin testament toată averea la săraci. După moarte au apărut numeroși creditori care își cereau banii de la Grigorie, fratele său.

[8] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, Epistola 33, p. 173.

bani, când el a ales sărăcia, și nici să-l porți prin tribunale, când el demult alesese deja liniștea mănăstirii. Tocmai de aceea, Sfântul Vasile face apel la Aburghios, în speranța găsirii unei căi de rezolvare, sugerându-i acestuia și variantele posibile, ca de exemplu: să vorbească cu comitele Trezoreriei (echivalentul ministrului de finanțe) sau alți demnitari – dar lăsând la latitudinea lui Aburghios găsirea variantei celei mai înțelepte. Pentru rezolvarea acestei probleme Sfântul Vasile a intervenit și la alți demnitari împărătești.

Epistola cu numărul 75, scrisă în 371, începe tot cu elogiul destinatarului: „Oricât de multe ar fi calitățile care înalță caracterul Tău peste al altora, nici una dintre ele nu-i atât de deosebită ca iubirea pe care o ai față de Patrie sau locul unde te-ai născut"[9]. Epistola tratează problema scindării eparhiei Sfântului Vasile, în două, din ordinul împăratului Valens. Deși nu se afirmă lucrul acesta în mod direct, el reiese din felul în care Ierarhul îi descrie lui Aburghios consecințele nefaste și starea deplorabilă a provinciei în urma acestei scindări.

„Patria"[10] în care s-a născut și a crescut Aburghios ajunsese într-o stare atât de jalnică, încât cei care o cunoscuseră înainte înfloritoare, n-ar mai recunoaște acum pustietatea în care s-a transformat. Parte din slujbașii publici au fost îndepărtați anterior, fiind transferați în satul Podanda, iar cei care au rămas au căzut într-o deznădejde extremă, încât ținutul întreg pare o singurătate îngrozitoare. Această imagine dezolantă pentru prieteni e bucurie și voie bună pentru dușmani. În aceste condiții, puținii locuitori ai orașului nu mai puteau spera decât la Aburghios, care este fiu al orașului și care, cu inima sa blândă, dacă este capabil să împărtășească suferințele unui oraș străin cu atât mai mult este capabil să înțeleagă suferința orașului natal. Sfântul Vasile îl roagă să se folosească de trecerea pe care Dumnezeu i-a dat-o în fața celor mari și să intervină pentru îndreptarea acestei dezbinări, arătând că Dumnezeu niciodată nu l-a uitat, ci i-a dat numeroase dovezi de bunăvoință și, de aceea, este nevoie doar de dorința lui Aburghios de a apela cu toată autoritatea sa, în favoarea concetățenilor săi. Și în această chestiune Sfântul Vasile a intervenit la mai mulți demnitari.

Epistola cu numărul 147, scrisă în 373, prin care Sfântul Vasile intervine în favoarea lui Maxim, fost guvernator al Capadociei, care căzuse în dizgrație în urma uneltirilor lui Demostene, guvernatorul general peste întreaga provincie a Pontului. Sfântul Vasile descrie decăderea acestuia, asemănându-l cu Ulise, care, deși adunase mari bogății, s-a întors acasă cu mâna goală, întrucât Maxim, în urma acestei întâmplări a pierdut și averea moștenită de la părinți și propria sa agoniseală.

---

[9] *Ibidem*, Epistola 75, p. 249.

[10] Patria însemna locul unde au trăit părinții.

Dacă suferințele lui Odiseu din istorisirea lui Homer păreau la prima vedere un mit, ele se dovedesc a avea un corespondent în realitate prin nenorocirea care s-a abătut asupra lui Maxim. Sfântul Ierarh intervine pentru acesta deoarece consideră că i s-a făcut o mare nedreptate prin calomniatorii săi, mai ales că Maxim a fost vrednic în toate privințele și nu merita o asemenea soartă. Rugămintea este ca Aburghios să facă cunoscută situația lui Maxim oamenilor de la conducere, ca să fie reabilitat măcar din punct de vedere moral și să fie demascată reaua intenție a calomniatorilor.

Epistola cu numărul 178, scrisă în 374, menționează în introducere că Sfântul Vasile a trimis lui Aburghios numeroși oameni cu diverse probleme încercând astfel a-i ajuta, dar arată că niciunul dintre aceștia nu a fost mai vrednic și mai drag decât preotul Eusebiu în favoarea căruia intervine de această dată, pentru a-l scăpa de calomniatori și oameni rău intenționați.

Nu sunt precizate în scrisoare detaliile exacte ale problemei, întrucât persoana care aduce scrisoarea este chiar cel în cauză, adică preotul Eusebiu, care va istorisi el însuși pricina. Scrisoarea doar îl recomandă pe acesta lui Aburghios sprea a fi ajutat, cu rugămintea de a nu fi nedreptățit și socotit la fel cu ceilalți, ci să primească o judecată dreaptă și să se cerceteze viața lui și în felul acesta calomnia va fi demascată.

De data ceasta formula de curtoazie încheie scrisoarea, Aburghios fiind numit „cel mai bun dintre ocrotitori”[11], iar principalul vestitor al binefacerilor primite va fi chiar împricinatul – preotul Eusebiu.

Epistola cu numărul 196, scrisă în anul 375, este mai mult o scrisoare de felicitare redactată într-un limbaj curtenitor, care evidențiază talentul deosebit prin care Sfântul Vasile își arată recunoștința față de cei care s-au dovedit devotați Bisericii. În prima parte este elogiată personalitatea lui Aburghios, care este asemănat cu o stea aflată în permanentă mișcare: „fie într-un ținut barbar, fie în altul, fie împărțind solda armatei, fie înfățișându-se în ținută de sărbătoare înaintea împăratului”[12], veștile bune despre lucrarea sa sunt deosebit de numeroase.

În partea a doua, Sfântul Vasile înalță rugăciune către Dumnezeu ca lucrarea lui Aburghios să fie pe măsura vredniciei sale și să-l ridice pe o treaptă cât mai înaltă în viața aceasta ca să fie astfel de folos patriei sale.

Epistola cu numărul 304 este nedatată și conține doar două fraze în care se specifică faptul că pricina omului în favoarea căruia intervine Sfântul Vasile este cea relatată domniei sale, cu puțin timp în urmă, prin intermediul diaconului și este reînnoită rugămintea de a fi împlinită dorința omului respectiv.

---

[11] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, Epistola 178, p. 368.

[12] *Ibidem*, Epistola 196, p. 396.

1.2. Către comitele Terențiu

Terențiu era general și comite bizantin, fiind menționat în 372 ca și comandant al unei armate de douăsprezece legiuni staționată în Georgia. A fost un om de o rară cultură și cu adânci convingeri religioase. Două fiice ale sale erau diaconițe în Samosata. Era supus totuși politicii lui Valens de sprijinire a arianismului și s-ar părea că el a fost unul dintre cei care au încercat să-l intimideze pe Sfântul Vasile cu amenințări. Este posibil să nu fie străin nici de scindarea provinciei Capadochia. După ce s-a pensionat, Terențiu a revenit în slujba obștească la insistențele împăratului Valens și a fost trimis să rezolve problemele Bisericii din Antiohia, legate de episcopii Meletie și Paulin.

Epistola cu numărul 99, scrisă în anul 372, reprezintă răspunsul Sfântului Vasile cel Mare privind imposibilitatea de a colabora cu episcopul sufragan Teodot al Nicopolei, care l-a acuzat pe Sfântul Vasile că a intrat în comuniune cu Eustațiu de Sebasta, episcop înclinat spre arianism.

Prin această scisoare, împărțită în patru părți și foarte explicită în conținut, Sfântul Ierarh se dezvinovățește, arătând cum s-a ajuns la aceste acuzații și demonstrează că ele sunt nefondate. În prima parte a scrisorii Sfântul Vasile arată că a încercat să dea curs ordinului împărătesc și scrisorii prietenești trimise de Terențiu, lucrul acesta însă nu a fost posibil datorită atât păcatelor personale care le stau în cale, cât și lipsei de colaborare din partea lui Teodot.

În partea a doua, Sfântul Vasile expune demersurile făcute pentru întoarcerea lui Eustațiu la Ortodoxie. Astfel, după o discuție de două zile, episcopul Eustațiu și preotul Pimeniu din Sebasta, au fost convinși de adevărul credinței ortodoxe, urma doar o mărturisire scrisă a lor, dar înainte de a se întocmi această mărturisire scrisă, Sfântul Vasile cere o mărturisire ortodoxă de la Teodot și frații din jurul lui, pentru a fi acceptată și semnată de Eustațiu și pentru a se evita eventualele neînțelegeri ulterioare. Teodot însă a anulat întâlnirea și Sfântul Vasile s-a întors de la jumătatea drumului cu planurile zădărnicite.

În partea a treia Sfântul Vasile istorisește că, ulterior, Eustațiu tăgăduise că ar fi ajuns la un acord cu el în privința învățăturilor de credință. Teodot l-a invitat la Nicopole pentru a-i vedea biserica, dar odată ajuns aici, Sfântul Vasile a fost copleșit de batjocură și dispreț, deși la Gitasa, de față cu episcopul Meletie și preotul Diodor, Teodot acceptase să i se prezinte lui Eustațiu o mărturisire de credință completă, pe care acesta să o iscălească, iar de nu, să rupă comuniunea.

Partea a patra a scrisorii prezintă alte probleme rezolvate de către Sfântul Vasile în Armenia, unde existau unele neînțelegeri și calomnii neîntemeiate împotriva lui Chiril, episcopul Armeniei, Sfântul Vasile contribuind la apropierea acestuia de poporul din Satala. În final, arată că a trebuit să istorisească toate acestea amănunțit, pentru că nu avea alt mijloc de a se apăra.

Epistola cu numărul 214, scrisă în primăvara anului 375 și structurată în patru părți tratează problema Bisericii din Antiohia. În prima parte, Sfântul Vasile își exprimă nădejdea că Dumnezeu l-a rechemat în slujba obștească pe Terențiu, pentru a fi de folos Bisericii. În partea a doua se face o prezentare pe scurt a problematicii care a dus la neînțelegerile existente, a Ortodoxiei lui Meletie și a epistolei apusene care îl prezintă pe Meletie într-o lumină falsă.

În partea a treia se arată că neînțelegerile erau legate de interpretarea greșită a termenului „deoființă" de către partida lui Paulin, care afirmă că ființa este aceeași după ipostas, ajungând la concluzia că există un singur ipostas al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, deosebirea între persoane făcându-se după o formulare asemănătoare cu a lui Sabelios, adică persoanele se deosebesc doar după însușirile specifice sub care se prezintă.

Ultima parte a scrisorii prezintă învățătura ortodoxă despre ființă și ipostas, folosind analogia cu ceea ce au comun ființele umane și ceea ce este particular și specific în deosebirea indivizilor. Totodată ar fi absurd să se afirme că persoanele sunt fără ipostas, iar dacă acceptăm ca adevărate toate trei ipostasele, atunci „mărturisim tot atâtea cât și numărăm"[13]. Astfel, prin „deoființă" se asigură și unitatea dumnezeirii dar și recunoașterea Treimii. În final, Sfântul Vasile îl îndeamnă pe Terențiu să aștepte ca inițiativa de unire și de pace să fie luată de conducătorii Bisericilor, pentru a fi temeinică și nesuperficială.

Epistola cu numărul 105, este scrisă în anul 372 și este adresată diaconițelor, fiicele cometelui Terențiu, deși în prima parte a scrisorii, Sfântul Vasile se adresează direct tatălui lor, arătând că a vizitat Samosata sperând într-o întâlnire cu comitele, însă acest lucru nu a fost posibil. Scrisoarea este trimisă prin fiul său duhovnicesc, Sofronie, după cum reiese chiar din cuprinsul acesteia.

Sfântul Ierarh mulțumește lui Dumnezeu pentru că ele s-au dovedit „vlăstar bun, dintr-o bună rădăcină, care dă roade bune"[14] și le aseamănă crinilor înconjurați de spini. Sfântul Vasile le adresează o scurtă mărturisire a credinței trinitare, îndemnându-le să nu primească o altă învățătură și nădăjduind că va putea personal să le dezvolte această mărturisire, cu exemple din Sfânta Scriptură, pentru a adeveri „atât puterea adevărului, cât și slăbiciunea ereziei"[15].

1.3. Către Generalul Victor

Epistola cu numărul 152, scrisă în anul 373, este adresată unui general al armatei romane, iubitor de biserică și credincios de nădejde al ei. Scrisoarea începe cu elogiul destinatarului: „cum să te uit pe Tine, al cărui nume e pomenit

[13] *Ibidem*, Epistola 214, p. 441.

[14] *Ibidem*, Epistola 105, p. 286.

[15] *Ibidem*.

de toți oamenii? (...) care te ridici prin mărimea slujbei peste aproape toți oamenii din imperiu?"[16]. Sfântul Vasile își exprimă temerea de a nu fi stingherit prin scrisoarea sa un om atât de important. Întrucât se pare că acest general a răspuns pozitiv la solicitările anterioare ale Sfântului Vasile privind Biserica, Sfântul Ierarh îi apreciază virtuțile și ajutorul primit de fiecare dată, cu convingerea că faptele săvârșite nu au fost săvârșite doar pentru a se face plăcut oamenilor ci lui Dumnezeu, care l-a răsplătit în această viață, dar îl va răsplăti și în viața viitoare, tocmai pentru că a umblat „pe calea adevărului"[17] și și-a păstrat „cugetul în dreptatea credinței"[18].

Epistola cu numărul 153, scrisă tot în 373, are un conținut foarte scurt și în ea Sfântul Vasile se arată recunoscător pentru faptul că generalul Victor – numit aici „fost consul" – nu îngăduie ca vreo calomnie îndreptată împotriva Sfântului Ierarh să știrbească dragostea și prețuirea pe care i le poartă și se roagă lui Dumnezeu să-l țină pe Victor în aceeași bună dispoziție față de el. Se pare că scrisoarea este un răspuns la o scrisoare primită de la acesta.

1.4. Către Iunius Soranus

Epistola cu numărul 155, scrisă în 373, este adresată unui dascăl al Gymnaziului, dar majoritatea cercetătorilor sunt de acord că este vorba de Iunius Soranus, comandantul Sciției Mici.

În prima parte a scrisorii Sfântul Vasile își exprimă regretul pentru faptul că nu a găsit mai curând un prilej de a răspunde la scrisoarea primită și se dezvinovățește cu privire la unele neînțelegeri pe care le-ar fi avut cu fratele destinatarului, neînțelegeri care în realitate nu au existat, iar cel căruia îi este adresată scrisoarea nu a fost niciodată uitat în rugăciuni, lucru care ar fi cu neputință pentru Sfântul Vasile, mai ales că adresantul scrisorii este un om credincios și cunoaște atât predicile Sfântului din biserici, cât și rugăciunile pe care le face pentru *„frații aflați în călătorie, pentru cei din serviciul militar, pentru cei ce propovăduiesc numele Domnului cu îndrăzneală și pentru cei care aduc bune roade de viață duhovnicească"*[19].

În finalul scrisorii îl îndeamnă să nu mai țină seama de asemenea calomnii, întrucât cei care doresc să-i intenteze proces[20] au la dispoziție tribunalele publice și legile statului și îl roagă să repatrieze osemintele martirilor, referindu-se probabil la moștele Sfântului Sava Gotul[21].

---

[16] *Ibidem,* Epistola 152, p. 339.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem,* Epistola 155, p. 342.

[20] Aici se referă la Dascălul superior care ar fi provocat aceste neînțelegeri.

[21] Sfântul Sava Gotul a fost martirizat cu un an înainte, în râul Buzău. Sfintele sale moaște au fost trimise ulterior în Capadochia, împreună cu Martiriul său.

Despre martiriul Sfântului Sava vorbesc mai pe larg epistola 164, scrisă în 374 și adresată, se pare, lui Bretanion, episcopul Tomisului, și epistola 165, scrisă tot în 374 și adresată probabil tot episcopului Bretanion sau chiar lui Iunius Soranus, deși ambele epistole îl menționează în titlu ca destinatar pe Asholiu, episcopul Tesalonicului. În epistola 165 se face afirmația că destinatarul este „odraslă a patriei noastre"[22], ceea ce ar putea constitui un argument în favoarea lui Iunius Soranus ca destinatar. În ambele epistole, Sfântul Vasile menționează că a primit cu bucurie moaștele Sfântului martir Sava Gotul.

1.5. Către Arinteos

Arinteos era ofițer superior în armata bizantină și a salvat imperiul printr-o luptă decisivă împotriva goților, în anul 355. A fost făcut consul în anul 372, fiind unul dintre demnitarii care nu au aprobat politica împăratului Valens de asuprire a ortodocșilor. A murit în anul 378, prilej cu care Sfântul Vasile cel Mare adresează o frumoasă scrisoare de mângâiere și îmbărbătare soției acestuia[23].

Epistola cu numărul 179, scrisă în 374, începe cu elogiul destinatarului, Sfântul Vasile afirmând că libertatea și omenia sunt dovedite de noblețea firii și sufletul deschis. Este o scrisoare de intervenție pentru un bărbat cu strămoși vestiți și care este el însuși vrednic de cinste pentru blândețea caracterului său. Acesta se află într-un proces din pricina unor calomnii, dar procesul este destul de ușor datorită adevărului care este evident.

Sfântul Vasile îl roagă pe Arinteos să pună un cuvânt bun pentru salvarea acestui om, cu aceeași bunăvoință cu care a ajutat și altădată. Se pare că omul în cauză este Eumathios, fost profesor de retorică, pentru care Sfântul Vasile intervine și la Magistrul Sofronie prin epistola următoare[24].

2. Epistole adresate demnitarilor civili

2.1. Către Guvernator

Epistola cu numărul 84, scrisă în 372, este adresată guvernatorului general al Capadociei și din cuprinsul acesteia reiese că administrația Imperiului Bizantin prevedea ca, în fiecare localitate, să se constituie un Consiliu de impunere a dărilor care să se ocupe de strângerea dărilor și de plata soldei cuvenite soldaților.

În scrisoare este vorba de cazul unui bătrân care a fost pensionat și scutit de dări prin decret împărătesc și al cărui nepot, orfan de părinți și în vârstă de

[22] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, Epistola 165, p. 358.

[23] Epistola cu numărul 179, tratată mai jos.

[24] Epistola cu numărul 180.

numai patru ani, a fost cooptat în acest consiliu, obligându-l de fapt pe bătrân, care îi era tutore, să reintre în serviciul public. Sfântul Vasile cel Mare intervine la guvernator ca bătrânul să fie scutit de acest serviciu, conform decretului imperial.

2.2. Fără adresă, în legătură cu un încasator de dări

Epistola cu numărul 88, scrisă în anul 372, vorbește despre greutatea cu care se strânge aurul pentru confecționarea hainelor militare întrucât, doar din dările celor de la oraș, nu se poate acoperi cantitatea necesară. Având în vedere că mulți dregători locuiesc la sate, Sfântul Vasile cere, fie să se plătească doar ceea ce s-a strâns în oraș și să se dea restul mai târziu, după ce se va face colecta și la sate, fie să se amâne data scadentă pentru plată pentru a se putea colecta cantitatea necesară.

2.3. Către Prefectul Modestos

Epistola cu numărul 110, scrisă în anul 372, este o scrisoare de intervenție pentru reducerea la o cotă acceptabilă a obligațiilor pe care le au locuitorii unei regiuni agricole aflate la granița imperiului, în munții Taurus, pentru întreținerea armatei.

3. Epistole adresate văduvelor de militari și militarilor de rang inferior

3.1. Soției lui Briston

Epistola cu numărul 302, nedatată, este o scrisoare de consolare către văduva lui Briston, fost dregător militar de rang superior ce a murit în floarea „isprăvilor militare"[25]. Prin această scrisoare, Sfântul Vasile își exprimă, pe de-o parte tristețea pentru moartea lui Briston pe care o consideră chiar o pierdere generală a omenirii, iar pe de altă parte grija pentru starea sufletească a văduvei, care resimte durerea ca pe o frângere în două a ființei. Sfântul Ierarh face aici două comparații: odată compară tristețea văduvei cu tristețea celor care l-au cunoscut pe Briston și nu sunt înrudiți cu el – a văduvei, prin comparație, fiind cu mult mai mare – și a doua oară arată că dacă prin căsătorie cei doi devin un trup, o astfel de despărțire nu e mai puțin dureroasă decât o frângere a trupului în două. Mângâierea se află în Scriptură și în legea așezată de Dumnezeu începând cu Adam, conform căreia, oricine vine în lumea aceasta trebuie să o și părăsească.

[25] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, Epistola 302, p. 587.

Dumnezeu a hotărât ca Briston să-și sfârșească viața în foarea vârstei și în strălucirea isprăvilor militare, iar cei rămași nu trebuie să fie supărați ci să mulțumească lui Dumnezeu că i-a învrednicit să conviețuiască cu un asemenea om, a cărui pierdere o deplânge chiar și împăratul și este regretat de ostași și marii dregători, ca și cum le-ar fi fost fiu.

Sfântul Vasile subliniază răsplata pe care Hristos Domnul o dă celor răbdători în suferință și o îndeamnă să-și găsească consolarea în fiii ei, care sunt icoane vii ale celui pierdut. De asemenea, o îndeamnă să se dedice unor preocupări alese, care să o îndepărteze de tristețe, să îi asigure mântuirea și să îi pregătească apărarea pe care trebuie să o înfățișeze înaintea Domnului Hristos, la vremea chemării sale din viață.

3.2. Soției lui Arinteos

Epistola cu numărul 269, scrisă în 378, este o altă scrisoare de consolare a unei văduve de militar. În prima parte a scrisorii, Sfântul Vasile își exprimă regretul că nu poate fi de față, datorită slăbiciunii trupului care nu suportă călătorii lungi. Sfântul Ierarh se arată copleșit de moartea acestui om, care a făcut atâta bine Bisericii lui Dumnezeu, dar este convins că defunctul militar și-a împlinit toată datoria de care trebuia să se achite în această viață și de aceea a fost chemat de Dumnezeu.

O îndeamnă pe văduvă să fie tare, să nu lase ca dragostea pentru soțul ei și delicatețea ce o caracterizează să o ducă la deznădejde, ci să lase timpul să ușureze inima, să îngăduie judecății să stăpânească și să îndure această suferință cu cugetul împăcat, mai ales că Sfânta Scriptură ne învață că nimeni nu este atât de mare încât să scape de moarte[26].

În partea a doua a scrisorii, Sfântul Vasile face elogiul personalității lui Arinteos, care fusese un exemplu unic al firii omenești, întrucât „puterea trupului se lua la întrecere cu virtutea sufletului său, iar eu zic chiar că nimeni nu-l întrecea nici într-o privință, nici în cealaltă (...) toți ochii de pe stradă se întorceau după el și fiecare limbă istorisea faptele lui. Pictorii și sculptorii nu puteau plăsmui modele atât de reușite ca el, iar istoricii care descriu marile isprăvi ale vitejilor se încurcă înșirând povești ireale"[27]. Cum nimic nu e veșnic, deoarece și cerul și pământul și soarele vor avea aceeași soartă, a plecat din această viață la o vârstă încă tânără, dar cu nădejdea mântuirii, întrucât, înainte de moarte, a primit „baia nașterii de a doua"[28] sprijinit și încurajat de soția sa.

---

[26] Facerea 3, 19.

[27] Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, Epistola 269, p. 556.

[28] *Ibidem*.

În final, văduva este îndemnată să se îngrijească de viața sa viitoare, pentru a câștiga la rândul ei mântuirea și să poarte de grijă de bătrâna sa mamă și de fiica sa, căci e singura care le poate consola. De asemenea, Sfântul Vasile o îndeamnă să cugete la răsplata răbdării promisă de Domnul nostru Iisus Hristos și să nu se lase cuprinsă de tristețe dar nici să o scoată din inimă.

3.3. Unui soldat

Epistola cu numărul 106, scrisă în 372, conține sfaturi pentru lupta cea dreaptă, adresate unui soldat virtuos. Sfântul Vasile mulțumește lui Dumnezeu că l-a hărăzit să cunoască vrednicia acestui soldat și că a cunoscut un om care arată că: „și în viața de soldat se poate dobândi desăvârșirea dragostei de Dumnezeu"[29], întrucât aceasta nu se vede în bogăția hainei, ci în starea sufletească. Soldatul este îndemnat să se poarte bărbătește, să fie tare și să se silească să-și dezvolte dragostea sa față de Dumnezeu, pentru a primi de la El daruri din ce în ce mai bogate.

3.4. Către Firminios

Epistola cu numărul 116, scrisă în anul 372, este adresată lui Firminios, un tânăr care a început o viață ascetică dar apoi a îmbrățișat cariera armelor. Sfântul Vasile îi reproșează că se lenevește în a răspunde la scrisori și îi mărturisește că dorește să știe totul despre el, în special dacă stăruie în hotărârea cea dintâi – de a urma viața ascetică – sau, așa cum se aude, și-a schimbat planul și dorește să devină militar.

Firminios este îndemnat să nu ia o asemenea hotărâre care te face să roșești ci să spună pentru totdeauna „adio armatei, armelor și mizeriilor de pe câmp"[30] și să revină în patrie pentru a se dedica preocupării celei dintâi. Sfântul Vasile prezintă aici, într-o lumină nu prea plăcută, armata, comparativ cu viața ascetică, tocmai pentru a-l face pe tânăr să revină asupra acestei hotărâri, afirmând chiar că, dacă decizia tânărului nu este schimbată, nici măcar să nu-i mai scrie.

Epistola cu numărul 117, scrisă în 372, reprezintă răspunsul lui Firminios la scrisoarea precedentă, cea cu numărul 116, fapt vizibil atât în stilul scrisorii care nu este cel caracteristic Sfântului Vasile dar și în conținutul scrisorii, care duce la aceeași concluzie.

Expeditorul cere să nu fie reînviat trecutul pentru că el știe că a fost cauza multor neplăceri pentru cel căruia îi scrie. Mărturisește apoi că faptele s-au petrecut deja – probabil referindu-se la cariera armelor – dar resimte nevoia

[29] *Ibidem*, Epistola 106, p. 287.
[30] *Ibidem*, Epistola 116, p. 297.

unui avertisment care să împiedice săvârșirea pentru a doua oară a aceleiași greșeli.

Se pare că a existat o intervenție la vicar (locțiitorul guvernatorului), probabil pentru lăsarea sa la vatră, și unii prieteni influenți de la Curte încearcă și ei să ajute în rezolvarea problemei, deoarece expeditorul își exprimă încrederea că, dacă lucrurile merg bine, va fi trimis curâns acâsă, punând capăt temerii Sfântului Vasile privind viața sa ascetică. În acest caz – se arată în scrisoare – „apărarea fecioriei va fi de neînvins și de nebiruit, datorită ajutorului dumnezeiesc[31]".

Scrisoarea mai vorbește despre un frate încredințat de Sfântul Vasile expeditorului scrisorii, de la care se așteaptă să fie vrednic de Dumnezeu și de recomandarea făcută.

În concluzie, din studiul acestor scrisori, reiese că Sfântul Vasile cel Mare a avut relații foarte bune cu demnitarii militari de rang înalt din conducerea Imperiului Bizantin și a intervenit ori de câte ori s-a putut în favoarea Bisericii și a credincioșilor ei aflați în diverse nevoi, iar atunci când a fost vorba de propria sa persoană, a scris doar pentru a se dezvinovăți. A știut întotdeauna să aprecieze virtuțile militarilor, atunci când a fost cazul, ceea ce ne întărește în convingerea că, în rândurile militarilor, existau mulți ostași credincioși, lucru adeverit de altfel și de numărul martirilor proveniți din rândurile armatei în perioada persecuțiilor.

Atunci când s-a pus problema comparării vieții militare cu viața ascetică însă, Sfântul Vasile așează armata la polul opus, probabil și pentru faptul că armata, în ansamblul ei, confruntată cu războaie dese și supusă ordinelor împăratului, nu se ridica la exigențele morale cerute de Biserică credincioșilor ei.

Analiza acestor scrisori nu ne permite să ne putem forma o imagine completă despre slujirea militară din vremea Sfântului Vasile cel Mare, dar informațiile conținute în scrisorile prezentate pot întregi tabloul unui demers științific de cercetare a acestei slujiri, bazat pe celelalte izvoare ale vremii.

---

[31] *Ibidem*, Epistola 117, p. 298.

Redactor: Dragoş Dâscă
Tehnoredactor: Daniela Ungureanu
Design copertă: Leonard Lunguleac
Prelucrare imagini: Mariana Cojocaru

Editura DOXOLOGIA, Cuza-Vodă 51, 700038, IAŞI
Tel.: (0232)216693; (0232)218324; Fax: (0232)216694
http://editura.doxologia.ro, email: editura@doxologia.ro
Tiparul executat la Tipografia DOXOLOGIA

MER NOIRE ou MER MAIEVRE
alias PONTVS EVXINVS.
ANATOLIE
TVRCOMA
NIE
DIAR
ANA
TOLI
E
ASIE
CARA
MINEV
RE
MER MEDITERRANÉE